Jacques Bouveresse

Bourdieu, savant & politique



LA COLLECTION « BANC D'ESSAIS »
EST DIRIGÉE PAR JEAN-JACQUES ROSAT

Jacques Bouveresse
Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès & le déclin
Essais II. L'époque, la mode, la morale, la satire
Essais III. Wittgenstein & les sortilèges du langage

Oets K. Bouwsma, *Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)*
(Traduit de l'anglais et présenté par Layla Raïd)

Beppo Levi, *En lisant Euclide.*
La géométrie & la pensée socratique
(Traduit de l'espagnol par Michèle Penalva)

Moritz Schlick, *Forme & contenu.*
Une introduction à la pensée philosophique
(Traduit de l'anglais par Delphine Chapuis-Schmitz)

Jacques Bouveresse, Sandra Laugier
et Jean-Jacques Rosat (dir.)
Wittgenstein, dernières pensées
Textes de Pierre Bourdieu, Jacques Bouveresse, Christiane Chauviré, James Conant, Vincent Descombes, Ian Hacking, Sandra Laugier, Marie McGinn, Jean-Philippe Narboux, Hilary Putnam, Layla Raïd, Jean-Jacques Rosat, Joachim Schulte

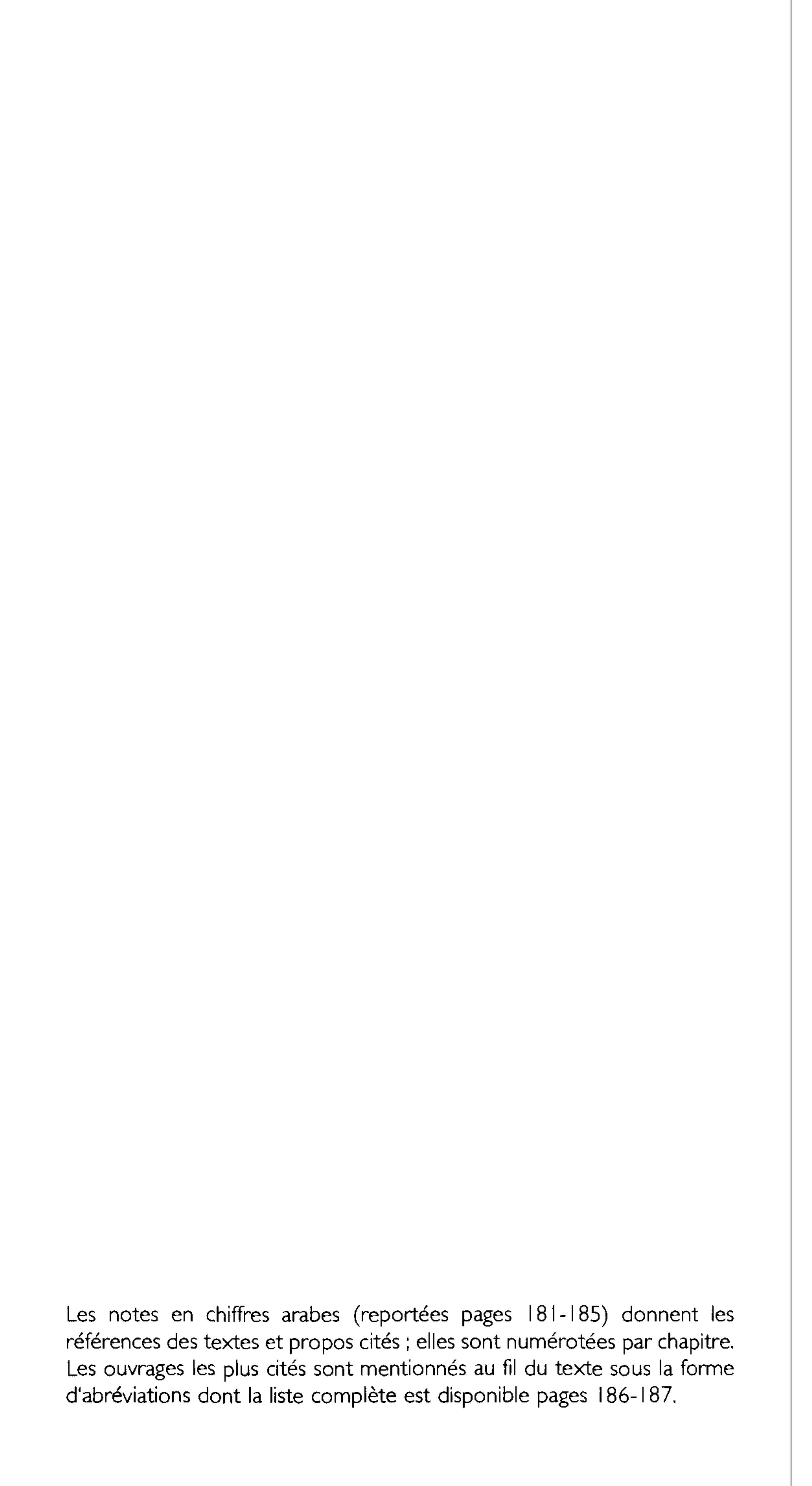
À PARAÎTRE

Jacques Bouveresse, *Essais IV. Pourquoi pas des philosophes ?*

James Conant, *Orwell ou le Pouvoir de la vérité*

BP 70072, F-13192 Marseille cedex 20
<www.agone.org>

ISBN 2-7489-0020-0



Les notes en chiffres arabes (reportées pages 181-185) donnent les références des textes et propos cités ; elles sont numérotées par chapitre. Les ouvrages les plus cités sont mentionnés au fil du texte sous la forme d'abréviations dont la liste complète est disponible pages 186-187.

Préface

Ce que j'ai appris de Bourdieu

La méthode correcte, ce n'est pas d'essayer de persuader les gens qu'on a raison, mais de les obliger à penser par eux-mêmes. Il n'y a pas de sujet dans les affaires humaines dont nous puissions parler avec une grande assurance. Même dans les sciences exactes, c'est souvent le cas. S'agissant des affaires humaines, des affaires internationales, des relations familiales, tout ce que vous voulez, on peut réunir des preuves, rassembler les choses, les regarder sous un certain angle. La bonne approche, en oubliant ce que l'on fait soi, ou ce que font les autres, consiste seulement à encourager les gens à procéder ainsi.

Noam Chomsky

CHOMSKY DIT AVOIR ENTENDU SOUVENT une objection qui consiste à lui faire remarquer qu'il est impossible de croire à tout ce qu'il affirme. Cela va, en effet, la plupart du temps à l'encontre de ce que l'on a appris et toujours cru, et il n'y a que très peu de gens qui aient le temps et les moyens de déterminer si c'est vrai. La réponse qu'il donne à l'objecteur qui demande « Comment savoir si ce que vous dites est vrai ? » est que c'est bien ainsi qu'il espérait le voir réagir : « C'est la réaction raisonnable. Je réponds que c'est la bonne. Vous ne devez pas croire que ce que je dis est vrai. Les notes sont là et vous permettent de vérifier, si tel est votre désir, mais si vous ne voulez pas vous en donner la peine, rien n'est possible. Personne ne vous versera la vérité dans le cerveau. C'est une chose que vous devez faire par vous-même. [1] »

Je suppose que Bourdieu, lui aussi, a entendu fréquemment le genre d'objection dont je parle, et cela d'autant plus que, à la différence de Chomsky, qui ne croit guère à la possibilité de construire des théories à la fois puissantes et crédibles à propos du social et de l'humain en général, il a toujours été convaincu que l'on peut, dans les questions sociales, accéder à un degré de compréhension théorique relativement élevé et qu'il est, en outre, indispensable de le faire si l'on veut pouvoir agir de façon rationnelle et efficace. Chomsky est convaincu que, « même dans les sciences, sitôt que vous touchez à des questions complexes, la compréhension théorique décline brutalement [2] » et que ce qu'on appelle « théories » dans les sciences sociales – ou quand il est question de choses comme la « théorie » littéraire – a généralement plutôt pour effet d'obscurcir la réalité concernée, au lieu de l'éclairer. La position de Bourdieu est évidemment aux antipodes de ce genre de pessimisme. Mais il a toujours été aussi préoccupé que Chomsky de ne pas donner

l'impression de travailler essentiellement à l'élaboration d'un savoir d'expert et que seuls des experts sont en mesure de tester et éventuellement d'utiliser. Il ne demandait sûrement pas que l'on croie immédiatement ce qu'il dit et qu'on le croie parce qu'il le dit. Il était convaincu de donner à tous ceux qui en ont envie les moyens de vérifier par eux-mêmes, et en particulier de vérifier à partir de leur situation et de leur expérience sociales personnelles, ce qu'il avance ; et il pensait que ce qui peut manquer aux gens ordinaires, pour le faire, n'est pas l'intelligence, mais essentiellement le temps et le loisir.

J'ai toujours eu tendance, personnellement, à réagir spontanément d'une façon qui est plus proche de celle de Chomsky que de celle de Bourdieu et à douter fortement de la possibilité de parvenir, dans le domaine de la connaissance sociale et politique, à des constructions théoriques à la fois ambitieuses et convaincantes. Aussi ai-je été obligé, la plupart du temps, de penser contre une inclination naturelle pour me convaincre qu'il est réellement possible d'en savoir – et d'en savoir sur un mode qui peut être qualifié de *scientifique* – beaucoup plus sur la réalité sociale qu'on n'est généralement disposé à l'admettre. Quand on me demande ce que j'ai appris en lisant Bourdieu et pourquoi j'ai envers lui une dette aussi importante – une interrogation qui est tout à fait compréhensible, étant donné le genre de questions dont je me suis occupé la plupart du temps en philosophie –, je suis tenté de répondre qu'il m'a obligé justement non pas à penser comme lui, car, sur bien des questions, j'ai toujours pensé et je continue à penser d'une autre façon que lui, mais à penser davantage par moi-même, autrement dit à penser plus librement.

Je me suis trouvé presque toujours initialement dans la position de l'objecteur dont parle Chomsky, qui doit affronter tout à coup une série d'assertions plus ou moins scandaleuses qui s'opposent de la façon la plus directe et souvent la plus brutale qui soit à tout ce qu'on lui a appris

et qu'il a toujours cru jusqu'alors. C'est évidemment vrai de façon spéciale pour les travaux de Bourdieu qui relèvent de la sociologie du monde intellectuel et qui affirment des choses à première vue tout à fait incroyables pour un intellectuel « normal ». Même si elles correspondaient à des réalités que j'avais, dans bien des cas, déjà plus ou moins senties ou pressenties, j'ai, comme beaucoup d'autres, accueilli, au début, le plus souvent avec incrédulité et également avec une certaine irritation les critiques impitoyables que Bourdieu formulait contre l'image idéalisée et trompeuse que le monde intellectuel construit à propos de lui-même et réussit non seulement à inculquer à la plupart de ses membres, mais également à imposer largement au monde extérieur. Je ne sais pas si c'est avant tout l'effet de l'âge et de l'expérience, mais j'ai aujourd'hui le sentiment bien différent que, pour quelqu'un qui, comme moi, était au départ relativement sceptique et plutôt enclin à le soupçonner de dogmatisme ou de partialité, la réalité ne s'est pas montrée avare d'occasions de tester les affirmations de Bourdieu et les a dans l'ensemble confirmées de façon peu discutable. Je ne me suis jamais senti obligé de le croire sur parole, mais après m'être posé la question « Faut-il le croire ? », celle que je me pose à présent est plutôt « Comment ne pas le croire ? »

LA CRITIQUE RADICALE & LE RÉFORMISME

À la différence de beaucoup d'autres, je n'ai jamais été réellement gêné par le caractère radical de la critique sociale de Bourdieu, pas plus que je ne l'avais été dans le cas de Kraus. Comme le faisait remarquer celui-ci, les organisateurs et les profiteurs de la corruption, qui donnent volontiers, en plus du reste, des leçons de sérénité et de courtoisie à ceux qui s'indignent et se révoltent,

méprisent Hercule, parce qu'il se complique la vie et la complique à tout le monde, et ils ne comprennent pas pourquoi il s'énerve de cette façon contre Augias. Bourdieu lui-même n'a pas échappé à la leçon de sagesse, de modération et d'amabilité que l'on réserve à ceux qui se comportent comme lui, puisqu'on n'a pas hésité à lui expliquer, au moment de sa mort, que « la jalousie sociale est un vilain défaut [3]». Le principe qui, sur ce point, résume tout est sans doute, comme le dit Kraus : « Ne perturbez pas les gens, mettez-vous à table. Vous avez pris l'anticorruptionnisme trop au sérieux. Si on veut faire cela dans les règles de l'art, on doit donner à entendre à celui qui sait qu'on pourrait aussi faire autrement si on voulait. Dans ce cas-là, ça va... [4]» On ne peut pas être surpris que ceux qui sont à table ne soient pas disposés à se laisser perturber. Bourdieu appartient à la catégorie des auteurs qu'on ne peut pas aimer si l'on tient un peu trop à sa tranquillité d'esprit. Si on remplace, dans la citation de Kraus, « l'anticorruptionnisme » par « la lutte contre l'inégalité, l'injustice, la violence et la misère sociales », on voit que ce qui est reproché à Bourdieu est d'avoir pris celles-ci beaucoup trop au sérieux et de n'avoir jamais donné l'impression qu'il pourrait aussi, comme tant d'autres, s'il le voulait ou si les circonstances l'exigeaient, faire autrement et tenir un autre discours.

Comme le dit Michel Onfray, « aucun bénéficiaire d'un système n'aime l'insolent qui analyse et démontre les logiques dont procèdent ses avantages ; aucun nanti n'apprécie l'empêcheur de jouir entre complices et comparses, qui prouve le fonctionnement violemment inégalitaire du système en place ; aucun individu comblé par le marché n'applaudit l'impudent qui dénonce la manière injuste dont s'effectuent les partages : on transforme vite en victime émissaire le penseur qui dit la vérité, dévoile, arrache les décors et montre dans une pleine nudité critique la douceur du monde pour un petit nombre et sa dureté pour la plupart [5]». En dehors des petits, des opprimés et

des déshérités, dont il a épousé ouvertement la cause et qui se sont reconnus spontanément dans ce qu'il a écrit, je suppose que ceux qui aiment Bourdieu sont des gens qui, pour une raison ou pour une autre et parfois au prix d'un effort particulier, sont parvenus à conserver une certaine sensibilité pour ce qui le préoccupait en premier lieu et qui constitue la motivation essentielle et le ressort principal de sa pensée et de son action, à savoir la souffrance sociale et l'extrême inégalité devant les raisons de vivre, dont l'origine est, comme il le dit, de nature sociale, même si on préfère généralement la chercher partout ailleurs que dans la société.

Chomsky note, à propos du mot « réforme », que « "réforme" est l'un de ces mots qui doivent nous mettre la puce à l'oreille. Les changements s'intitulent "réformes" si les puissants les appuient [6]». On pourrait ajouter à cela qu'on a plutôt tendance à parler, à leur sujet, de « danger pour l'ordre public », de « subversion » ou de « révolution » quand ce sont les plus défavorisés qui les veulent. La remarque de Chomsky aurait sûrement plu à Bourdieu, dont Jean-Claude Passeron dit que, en dépit du projet réformiste modeste qui avait été formulé par eux dans *Les Héritiers* (1964), son humeur « en revenait toujours à la certitude qu'en politique "trop peu, c'est comme rien ". Au plus profond de ses sentiments politiques, il avait pris pour objet principal de sa détestation le "modérantisme" ou, comme on dit aujourd'hui, la mollesse de toute "social-démocratie" [7]». Comme je l'ai dit, je n'ai personnellement jamais été choqué par le radicalisme de Bourdieu ou par sa tendance à penser de façon constamment polémique. Quand on a adressé ce genre de reproche à Kraus, il a défendu le « mode d'écriture polémique » en parlant du « contenu productif du travail de destruction », qui doit être reconnu, et en écrivant : « C'est de la stupidité complète que me semble être sortie la conception qui reconnaît les maux de ce monde, mais

qui avant tout combat aimerait se réfugier déjà derrière le mur d'un “ordre social” mythique. [8]»

Le mur d'un ordre social (réel ou imaginaire) à préserver n'est malheureusement pas le seul derrière lequel un intellectuel peut être tenté de se réfugier avant toute espèce de combat. Il y a également celui de la bienveillance, de la compréhension et des bonnes manières obligatoires, qui interdit aussi sûrement d'adopter ouvertement – même dans un domaine qui, comme celui du monde social et de la connaissance que l'on cherche à en obtenir, est par essence, pour Bourdieu, celui du conflit et de la lutte – une posture de combat. Mais il reste encore, après avoir justifié le droit à la critique radicale, à décider de l'attitude à adopter à l'égard de tentatives de réforme qui, par définition, ne le sont pas. Bourdieu savait que lui et moi n'étions pas d'accord et faisions des choix différents sur ce point. Mais il acceptait sans difficulté la façon dont j'essayais de concilier le radicalisme dans la critique philosophique ou satirico-philosophique avec le pragmatisme et l'acceptation du principe du moindre mal dans l'action, et ma tendance à faire preuve, au nom du réalisme, d'une indulgence nettement plus grande que la sienne pour la « mollesse » social-démocrate. C'est un type de problème dont j'ai, à vrai dire, relativement peu parlé avec lui ; mais je ne suis pas certain que, si nous en avions discuté davantage, nos points de vue se seraient rapprochés sérieusement. En ce qui concerne la question de la réforme de l'enseignement, il faut noter cependant que, si j'en juge d'après la façon dont il a accepté de se laisser impliquer et m'a persuadé de me laisser impliquer moi-même dans les projets de la gauche au moment de ce qu'on est convenu d'appeler la « Commission Bourdieu-Gros », il n'avait nullement renoncé aux intentions réformistes de l'époque des *Héritiers* et faisait même preuve, sur la possibilité de réformer le système d'une façon intelligente et susceptible de l'améliorer réellement, d'un optimisme nettement plus grand que le mien.

LES INTELLECTUELS, LE POUVOIR & LES « RÉSEAUX »

Bourdieu avait été qualifié par la presse, dans les dernières années de sa vie, d'« intellectuel le plus puissant de France ». À Jean Daniel, qui a dit de lui au moment de sa mort qu'« il avait ses réseaux », Onfray a répondu, de façon très pertinente, que « le reproche revient sans cesse sous la plume des hommes de réseaux qui, depuis longtemps, règnent sur le monde littéraire – ou journalistique – en vertu du principe de copinage : Bourdieu chef de gang, mandarin sectaire, homme de réseaux cachés ! C'est l'Hôpital qui se moque de la Charité ! Car les réseaux des juges de Bourdieu ressemblent très exactement à des associations de malfaiteurs. En revanche, le sociologue se contente de travailler en équipe [9]». Parler, à propos du comportement des puissants du monde littéraire et médiatique qui se sont scandalisés du pouvoir de Bourdieu, d'« associations de malfaiteurs » n'est certes pas aimable, mais n'a rien, à mes yeux, d'une exagération. Évoquant le comportement de ceux qui « s'autocélèbrent, intriguent, entrent dans les universités, les grandes écoles, les maisons d'édition, les quotidiens ou les hebdomadaires, les radios ou les chaînes de télévision, [...] occupent des places stratégiques pour créditer leurs amis de génie, de talents exceptionnels, de qualités extraordinaires (le livre de la décennie, la pensée du siècle, l'ouvrage qui va bouleverser notre époque, l'analyse qui permet de tourner une page d'histoire, le meilleur texte de l'année, etc.) à charge de revanche », Onfray constate que ce qui se passe « témoigne que la démocratie a vécu et qu'une oligarchie prend sa place en douceur [10]».

Je ne suis pas du tout sûr, pour ma part, que Bourdieu aurait accepté de mettre sur le même plan, du point de vue des mécanismes et des processus sociaux impliqués, la façon dont on entre dans une université ou une grande

école et celle dont on entre dans une maison d'édition, un quotidien, un hebdomadaire, une radio ou une chaîne de télévision ; et surtout, je crois que l'oligarchie dont parle Onfray n'est en aucune façon une apparition récente et est en réalité depuis longtemps en place et bien décidée à ne rien céder de ses privilèges et de ses avantages. Ce qui se passe aujourd'hui ne fait que confirmer de plus en plus ce que j'avais suggéré il y a déjà longtemps, à savoir que, si le monde intellectuel trouve toujours qu'il n'y a jamais suffisamment de démocratie et d'égalité dans les autres domaines, il considère en même temps comme tout à fait inutile et étrange l'idée de s'appliquer à lui-même cet excellent principe. Onfray a cependant incontestablement raison de souligner, à propos des oligarchies dont il parle, que, « au contraire de ces tribus restreintes, actives et agissantes, Pierre Bourdieu travaille au grand jour, en équipe, avec des groupes, dans des endroits visibles et repérables. Le contraire des agencements discrets ou secrets des intrigants qui le taxaient de sectarisme [11] ».

La théorie des « réseaux », que les journalistes affectionnent particulièrement – et qui est liée généralement de façon assez directe à celle de la « conspiration » à dévoiler et de la « révélation » qui va être apportée au lecteur –, comporte, il est vrai, des avantages non négligeables. Comme les réseaux en question sont, par hypothèse, toujours plus ou moins invisibles et même « occultes », et ne permettent guère, par conséquent, de fournir les vérifications et les preuves que l'on pourrait se sentir en droit d'exiger, ils dispensent également de l'obligation de les chercher et autorisent à remplacer largement la sociologie réelle des relations de pouvoir et de domination dans le monde intellectuel, telle que la concevait et la pratiquait Bourdieu, par la spéculation et la reproduction de rumeurs et de bruits de couloir qui n'ont pas à être contrôlés [12]. Or le moins que l'on puisse dire est que, quand on prétend juger, sur les questions de ce genre, le travail de quelqu'un comme Bourdieu, à qui rien n'était

plus étranger que l'idée de pouvoir, de dispositif et de machination occultes, il vaudrait sûrement mieux ne pas commencer par redescendre à un niveau qui est, de façon générale, un peu trop semblable à celui de la connaissance par ouï-dire et expérience errante.

Si j'évoque cette question, c'est parce qu'un certain nombre de gens et, en particulier, de journalistes, qui passent ou qui se prennent, en ce qui concerne le monde des idées, pour des experts dans le traitement des problèmes de pouvoir et de lutte pour le pouvoir qu'il comporte comme tous les autres, semblent se demander avec anxiété ce qu'il va advenir de l'« empire » de Bourdieu après sa mort, qui, parmi les prétendants supposés à la succession, réussira à reprendre le sceptre, si l'héritage sera divisé, etc. Je ne devrais pas avoir à préciser, mais je le fais tout de même, que je ne suis en aucune façon concerné par ce type de question et que je n'ai aucune prétention et aucun titre à me présenter, en quelque sens que ce soit, comme un « héritier » ou un « disciple » de Bourdieu. Mais il serait tout aussi inexact et même absurde de croire que c'est seulement dans la période récente et pour des raisons qui sont de type conjoncturel, plutôt que structurel, que nous nous sommes rapprochés l'un de l'autre. Je me suis senti depuis le début tout à fait proche de Bourdieu sur les sujets dont il traite, même si, n'étant moi-même ni sociologue, ni philosophe politique, ni militant, au sens où il l'était, je me suis occupé, pour l'essentiel, de questions bien différentes des siennes. Je peux donc rassurer totalement les spécialistes de l'analyse des arrière-pensées inavouées et des desseins et des ambitions occultes : il n'y a pas à chercher, derrière ce livre, une intention autre que celle d'éclairer, dans la mesure du possible, les lecteurs intéressés sur le genre de relation – qui peut sembler à première vue, je l'avoue, un peu surprenant et même peut-être paradoxal – que j'ai entretenu avec la pensée et l'œuvre de Bourdieu, et de payer au

moins une partie de la dette intellectuelle et personnelle considérable que j'ai envers lui.

LE BEAU NE REMPLACE PAS LE VRAI

Il me faut, pour terminer, dire un mot de *L'Esquisse de socio-analyse*, dont *Le Nouvel Observateur* a publié (frauduleusement) un extrait quelques jours après la mort de Bourdieu. Comme le dit Franz Schultheis, dans sa postface à la première édition (comme Bourdieu l'avait voulu, allemande) du texte, le sociologue savait qu'« avec un texte de cette sorte il s'exposerait une fois de plus aux déformations et aux distorsions de ses intentions qui étaient répandues dans un public globalement assez mal disposé, en particulier dans la presse française. Il parlait souvent du fait qu'un mode de lecture avide de sensation et voyeuriste d'un texte de ce genre offrirait de nombreuses possibilités d'utiliser son témoignage contre lui [13] » [EES, p. 134]. Comme on pouvait le prévoir, les déformations et les distorsions avaient commencé déjà avec la présentation du fragment que *Le Nouvel Observateur* s'est cru autorisé à publier, en essayant de faire croire qu'il cherchait uniquement à rendre à Bourdieu un hommage digne de lui (pour un commentaire sur les inexactitudes factuelles et les erreurs d'interprétation qu'elle comportait, voir la postface de Franz Schultheis). Mais on peut craindre qu'elles ne se multiplient et s'aggravent une fois que le texte sera disponible dans son intégralité en français.

Je ne crois pas, malheureusement, que les mauvaises intentions soient, dans cette affaire, les seules que l'on doit craindre. Les bonnes pourraient bien, dans certains cas, n'être guère moins redoutables. J'ai été, comme Onfray, tout à fait saisi par le « texte magnifique », comme il l'appelle, dans lequel Bourdieu évoque son expérience de l'internat au lycée de Pau et que j'ai

entendu lire sur sa tombe, avant de le trouver le lendemain, avec stupéfaction et consternation, publié dans *Le Nouvel Observateur*. Mais je suis en désaccord à peu près total avec la façon dont se conclut la *Célébration du génie colérique* : « Seuls existent les paroles subjectives, les confessions personnelles, les travestissements de douleurs existentielles qui prétendent à l'universel – partout, chez tous, y compris chez les plus rétifs. Peut-être même plus puissamment encore chez eux. [...] La vision du monde de Pierre Bourdieu ne perd pas sa validité à provenir d'un hapax existentiel, au contraire, elle en devient plus vivante, plus humaine, plus incarnée, plus juste, plus vraie. Viscérale, elle devient irréfutable. [14] »

Même si l'éloge était tout à fait mérité, je soupçonne ceux qui ont tellement célébré la « beauté » du texte, qualifié improprement d'« autobiographique », de Bourdieu d'être la plupart du temps aussi des gens qui ont tendance à considérer la beauté comme un critère et même un substitut de la vérité, ce qui fait qu'on a envie de leur poser la question que Julien Benda, dans *La France byzantine*, adressait à un certain nombre d'écrivains : « On se demande pourquoi ces auteurs tiennent à appeler la beauté une *vérité*, pourquoi il ne leur suffit pas qu'elle soit la beauté. Il semble bien que ce soit parce qu'ils veulent que la beauté bénéficie du prestige qui s'attache à l'idée de vérité, *au sens objectif du mot*, prestige dont eux-mêmes ne sont pas guéris. Aussi bien quand Proust veut que la phrase musicale de Vinteuil soit plus "vraie" que tous les livres, il n'est pas encore purgé de la croyance qu'il rehausse son sentiment – et à ses propres yeux – en l'assimilant à celui que l'homme éprouve devant une vérité. [15] » Si je cite ce passage, c'est parce que je suis convaincu qu'on nous expliquera bientôt que ce qu'on appelle à tort l' « autobiographie » de Bourdieu est le plus beau et donc, en fin de compte, le plus « vrai » de tous ses livres.

Bourdieu, qui ne proposait sûrement pas une « vision du monde », au sens usuel de l'expression, et qui croyait

plus que quiconque à la possibilité et à la réalité de la connaissance objective, voyait les choses de façon bien différente et je ne pense pas qu'il aurait beaucoup apprécié la dernière phrase de la citation d'Onfray. Il a toujours été profondément convaincu, justement, qu'il y a, non pas seulement en sociologie, mais également en philosophie, autre chose que des pensées subjectives, des confessions personnelles et des cris de douleur existentiels qui essaient de se faire passer pour autre chose. S'il y a une idée qui lui a toujours été complètement étrangère, c'est bien celle de considérer la sociologie comme une branche de la littérature et, plus précisément, comme une sorte d'autobiographie exprimée dans le style de la théorie. La nécessité, pour le sociologue, de procéder à une socio-analyse de son propre cas n'a jamais signifié pour lui qu'une œuvre sociologique puisse être comprise comme une sorte de « confession de son auteur » et considérée comme vraie et même irréfutable, en tant qu'expression (pré-réflexive et même, pour reprendre le vocabulaire de son interprète, « viscérale ») d'une certaine subjectivité sociale. Cette conception expressiviste n'aurait sûrement pas trouvé grâce à ses yeux, puisqu'il ne cherchait en aucun cas, dans ses tentatives de socio-analyse, à rapprocher la vérité de la connaissance objective, à laquelle la sociologie et les sciences humaines en général peuvent, selon lui, tout à fait légitimement prétendre, de celle de l'expression de soi.

Si Onfray avait raison, on ne devrait pas s'étonner de voir bientôt ceux qui, comme cela s'est produit fréquemment, ont cru pouvoir reprocher à Bourdieu de manquer aux règles de l'objectivité scientifique décider avec magnanimité de lui pardonner ses fautes en considérant que son œuvre n'était après tout rien d'autre que l'expression plus ou moins sublimée de l'humiliation et de la souffrance sociales qu'il a eu à supporter personnellement dans son enfance et sa jeunesse, une expression qui est, en tant que telle, inattaquable, et n'a pas à être jugée du point de vue

de sa vérité ou de sa plausibilité objectives. C'est évidemment à peu près le contraire de ce que souhaitait Bourdieu en écrivant son essai de socio-analyse. Il ne voulait surtout pas que l'on pratique à son égard le genre de charité qui consisterait à chercher dans son histoire individuelle et son expérience sociale personnelle des excuses pour la violence, le parti pris et l'excès que certains ont trouvés et n'ont pas été capables de supporter dans ses écrits théoriques. Si l'on peut peut-être admettre que « toute analyse théorique découle d'une expérience subjective, personnelle, individuelle, corporelle, faite un jour dans la solitude et l'effroi, dans le solipsisme et l'angoisse, une histoire entre soi et soi [16] », il faudrait pour commencer s'entendre sur ce que signifie, en l'occurrence, le mot « découle » et ensuite se demander si elle peut aussi, du même coup, être traitée comme une expression (directe ou indirecte, littérale ou transposée, etc.) de ce dont elle est censée découler.

Je ne suis, du reste, pas non plus certain que Bourdieu, qui se méfiait plus que quiconque de la tentation de la colère, y compris de la « juste » ou de la « sainte colère », aurait été heureux de se voir décrit comme incarnant « un genre de *génie colérique* [17] ». C'est une chose que l'on peut sûrement dire de Kraus, mais Bourdieu était justement bien différent de lui et concevait sa tâche d'une tout autre façon. Je me garderai, cependant, de toute conclusion définitive sur ce point. Il n'est pas exclu après tout, même si Bourdieu, autant que j'aie pu en juger, ne le croyait pas, que la colère, qui est considérée généralement comme mauvaise conseillère, puisse conduire aussi, dans certains cas, à une meilleure compréhension et même à la science.

– I –
L'esprit du grimpeur

Texte de l'hommage à Pierre Bourdieu, prononcé lors d'une manifestation organisée en sa mémoire au Théâtre de la Colline à Paris, le 2 février 2002.

Une des choses qui ont le plus contribué à nous rapprocher, Bourdieu et moi, est sûrement la méfiance instinctive que nous partagions à l'égard des grandes idées et des grandes théories philosophiques. On peut montrer, dans bien des cas, que, sous des dehors de sublimité et de profondeur inégalables, elles sont en réalité le produit de confusions et d'illusions qui sont d'un type assez élémentaire. Wittgenstein parle de confusions conceptuelles et linguistiques. Bourdieu pensait, pour sa part, avant tout à des illusions que la philosophie est par nature amenée à se faire sur la position qu'elle détient et la fonction qu'elle remplit dans le champ social. Les deux choses peuvent, bien entendu, être vraies en même temps et je n'ai personnellement jamais eu de doute sur le fait qu'elles le sont effectivement très souvent. Bourdieu dit, dans les *Méditations pascaliennes*, qu'il s'autorise « de l'exemple de penseurs qui ne sont pas loin d'être perçus par les philosophes comme des ennemis de la philosophie parce que, comme Wittgenstein, ils lui donnent pour première mission de dissiper des illusions, notamment celles que la tradition philosophique produit et reproduit » [MP, p. 9]. Il ne faut, bien entendu, pas chercher ailleurs la raison pour laquelle Bourdieu a été lui-même perçu et traité généralement comme un ennemi de la philosophie, ce qui lui a permis, Dieu merci, de se retrouver, somme toute, en assez bonne compagnie philosophique.

Mais un des points sur lesquels nous revenions constamment dans nos discussions et sur lequel nous étions entièrement d'accord, lui et moi, est que la philosophie pourrait parfaitement accepter d'abandonner

certaines des illusions qu'elle se fait à propos d'elle-même sans rien perdre d'essentiel : ce qui est menacé par les entreprises comme celles de Bourdieu n'est pas son existence, mais seulement son idée de ce qu'elle est et de ce qu'elle fait. Quand je dis qu'elle pourrait abandonner les illusions en question, il s'agit, bien entendu, d'une possibilité qui est essentiellement théorique. Bourdieu nous a montré justement pourquoi elle ne le peut presque pas en pratique et ne le fait que si rarement.

Je me suis souvent demandé pourquoi Bourdieu avait toujours, dans sa démarche intellectuelle, le pied aussi sûr. Et une des réponses qui me viennent à l'esprit est celle qui est suggérée par Musil, quand il dit de son héros Ulrich, dans *L'Homme sans qualités*, qu'il avait pratiqué la science dans l'esprit du grimpeur, qui sait que le pied le plus sûr est toujours celui qui est le plus bas placé. Si Bourdieu avançait, dans tous les domaines, d'un pas aussi sûr, je crois que c'est parce qu'il avait toujours au moins un pied beaucoup plus bas que les autres et en particulier que les philosophes, je veux dire un pied posé beaucoup plus bas dans la réalité sociale et la réalité tout court. Je n'ai personnellement jamais eu aucun mal à adhérer à ce qu'il dit, dans les *Méditations pascaliennes*, du « comique pédant » qui caractérise trop souvent la démarche des philosophes : « La vanité d'attribuer à la philosophie, et aux propos des intellectuels, des effets aussi immenses qu'immédiats me paraît constituer l'exemple par excellence de ce que Schopenhauer appelait le “comique pédant”, entendant par là le ridicule que l'on encourt lorsqu'on accomplit une action qui n'est pas comprise dans son concept, tel un cheval de théâtre qui ferait du crottin. Or s'il y a une chose que nos philosophes, “modernes” ou “postmodernes”, ont en commun par-delà les conflits qui les opposent, c'est cet excès de confiance dans les pouvoirs du discours. Illusion typique de *lector*, qui peut tenir le commentaire académique pour un acte politique ou la critique des textes pour un fait de résistance, et vivre les

révolutions dans l'ordre des mots comme des révolutions radicales dans l'ordre des choses. » [MP, p. 10]

Je pense que beaucoup de nos intellectuels se comportent malheureusement comme des chevaux de théâtre qui font du crottin et même souvent des choses nettement moins ragoûtantes que du crottin. À la différence de la plupart d'entre eux, Bourdieu ne surestimait pas les pouvoirs du discours en général et il avait une conception bien plus modeste que la leur des effets que son propre discours était capable de produire – ce qui ne les empêche pas, bien entendu, d'être d'ores et déjà considérables et d'être appelés à le devenir de plus en plus.

J'aurais aimé, si j'avais eu plus de temps, parler longuement du problème de ce qu'il appelle, dans son dernier cours du Collège de France, la logique de la « juste » ou de la « sainte » colère et de tout ce qui, dans les commentaires journalistiques qu'a suscités sa disparition, peut provoquer, chez ceux qui en sont encore capables, une réaction de légitime colère. Je crois, personnellement, que la colère peut être parfois bonne conseillère ; mais, plutôt que d'y céder une fois de plus (Bourdieu me le reprochait parfois), je préfère terminer en vous citant un passage des manuscrits de Wittgenstein sur lequel je suis tombé il y a quelque temps et que j'aurais bien aimé soumettre à la réflexion de Bourdieu, comme je l'avais déjà fait à l'occasion pour d'autres : « Qu'est-ce que cela fait que Hardy écrive qu'il est d'avis qu'aux propositions mathématiques correspond une réalité objective [1]? — Eh bien, il n'est pas facile de répondre à cela. — Et, avant tout, un homme avisé pourrait aussi tout à fait bien passer à côté de tous ces petits brouillards philosophiques. Il est vrai qu'il y

1. Mathématicien anglais et collègue de Wittgenstein à Cambridge, Godfrey H. Hardy (1877-1947) défendait en philosophie des mathématiques une position réaliste : les nombres, par exemple, sont des objets qui existent indépendamment de l'esprit du mathématicien ; celui-ci ne les construit pas, mais les découvre comme un explorateur découvre un pays inconnu. [nde]

aura alors des domaines où des étendues plus vastes sont recouvertes par le brouillard. Et on pourrait maintenant objecter contre la philosophie que, justement, là où les brouillards sont le plus répandus, en économie politique par exemple, ils ne sont pas le résultat d'un monde conceptuel brouillé mais sont produits par certains intérêts qui se servent des concepts traditionnels comme d'un instrument. Et on peut douter que, par la modification des concepts, il soit possible d'atteindre une clarification de la pensée des hommes qui aille loin. Je ne sais pas ce que l'on peut répondre à cela, si ce n'est : la philosophie est une activité humaine avec une direction, mais un succès aussi incertain que toute autre activité humaine. »

Dans le numéro de cette semaine du *Nouvel Observateur*, on donne à Bourdieu, entre autres choses, une leçon de savoir-vivre et de civilité, et on explique que « la jalousie sociale est un vilain défaut ». Du train dont nous allons, je pense que le moment n'est pas très éloigné où l'on commencera à expliquer aux exploités, aux pauvres et aux exclus de ce monde qu'ils devraient apprendre à considérer leur propre condition et la situation du monde en général, sinon avec le détachement des Sages de la Grèce antique, du moins avec le regard aimable et conciliant et l'élégance des gens bien élevés que sont les journalistes du *Nouvel Observateur*. On est obligé, malheureusement, de se demander si ceux qui font aujourd'hui la leçon à Bourdieu sur le thème du ressentiment social et se croient capables d'expliquer par là le contenu théorique et pratique de son œuvre ont eu une fois, dans leur vie, l'occasion d'expérimenter quelque chose qui ressemble à une forme d'humiliation sociale.

Dans le numéro dont je parle, il est question aussi de la « misère de la sociologie » et de l'« échec éclatant » de l'entreprise de Bourdieu. Tout le monde, à commencer par les journalistes, peut, bien entendu, prendre ses désirs les plus chers pour des réalités. Je voudrais remarquer, pour ma part, que ce que dit Wittgenstein de la philosophie est

vrai aussi de la sociologie et des efforts qu'elle fait pour dissiper les brouillards qui entourent certaines de nos activités et, en fait, presque toutes nos activités. La grandeur de Bourdieu consiste avant tout dans le fait que son œuvre a eu une direction, et une direction qu'elle a maintenue constamment. Pour le reste, c'est-à-dire pour ce qui est de son succès, Bourdieu savait mieux que personne qu'il est aussi incertain que celui de toutes les autres activités humaines.

Au moment de prendre congé de celui qui a été pour moi à la fois un maître et un ami, je voudrais dire simplement que Bourdieu a fait magnifiquement tout ce qui dépendait de lui ; et que ceux qui ont l'impudence de parler, à son propos, d'un échec montrent avant tout qu'ils sont bien décidés et même, comme dirait Karl Kraus, fanatiquement décidés à ne rien faire de ce qui dépendrait d'eux pour donner au monde dans lequel nous vivons au moins une petite chance de réussir à s'améliorer un peu.

–II–
À Pierre Bourdieu, la philosophie reconnaissante

Une partie de ce texte a été publiée dans le quotidien Le Monde *du jeudi 31 janvier 2002. Il a paru intégralement dans* Penser l'art & la culture avec les sciences sociales. En l'honneur de Pierre Bourdieu, *Évelyne Pinto (dir.), Publications de la Sorbonne, 2002, p. 15-20.*

S'il y a une chose qui est encore plus difficile à supporter que la disparition d'une des figures majeures de la pensée contemporaine et, pour certains d'entre nous, d'un ami très proche, c'est bien le rituel de célébration auquel les médias ont commencé à se livrer quelques heures seulement après la mort de Pierre Bourdieu. Comme prévu, il n'y manquait ni la part d'admiration obligatoire et conventionnelle, ni la façon qu'a la presse de faire (un peu plus discrètement cette fois-ci, étant donné les circonstances) la leçon aux intellectuels qu'elle n'aime pas, ni la dose de perfidie et de bassesse qui est jugée nécessaire pour donner une impression d'impartialité et d'objectivité. Comme le constatait déjà Karl Kraus, la chose qui, grâce à la presse, est devenue désormais la plus impossible est précisément le silence, y compris dans les moments où il constituerait pourtant la réaction la plus appropriée et la plus digne. Même ceux que l'événement affecte le plus directement et le plus profondément et qui, pour cette raison, ont le moins envie de « parler », n'échappent plus dorénavant à l'obligation de le faire eux aussi.

Si Bourdieu pouvait se voir en première page d'un certain nombre de nos journaux, et en particulier du *Monde*, il ne manquerait pas de se rappeler la façon dont il a été traité par eux dans les dernières années et de trouver dans ce qui se passe depuis quelques jours une confirmation exemplaire de tout ce qu'il a écrit à propos de l'« amnésie journalistique ». Je ne crois pas que ce qui se publie en ce moment à son sujet tienne simplement au fait que, comme le dit Wittgenstein, quand quelqu'un est mort, on commence à voir sa vie dans une espèce de brouillard conciliateur qui efface les contours et les aspérités – une

chose qui s'était déjà passée de façon presque aussi remarquable au moment de la mort de Foucault. Je vois plutôt dans ce qui se passe une illustration exemplaire de la facilité stupéfiante avec laquelle la presse se montre capable, le moment venu, de pardonner à ses ennemis les mauvaises actions qu'elle a commises à leur égard.

De tout ce que les journaux ont publié ces jours derniers à propos de Bourdieu, il se pourrait que le plus vrai réside, comme c'est souvent le cas, dans la cruauté d'un dessin humoristique qui dit, à lui seul, presque tout, à savoir celui de Plantu que *Le Monde* a publié en première page dans son numéro du vendredi 25 janvier [1]. Le président de la République nous a expliqué que « Pierre Bourdieu vivait la sociologie comme une science inséparable d'un engagement. Son combat au service de ceux que frappe la misère du monde en restera comme son témoignage le plus frappant ». Nous voilà rassurés. Instruit par la lecture de Bourdieu, l'auteur de cette déclaration va sûrement s'attaquer avec une ardeur et une énergie redoublées au problème que pose la misère du monde et, pour commencer, à la misère qui règne de tellement de façons et sous tant de formes dans notre propre pays.

Kraus a dit de l'Autriche de son époque que c'était « un pays où on ne tire pas de conséquences [1] ». Je suis frappé depuis longtemps par le fait que c'est probablement toute notre époque et tout le système dans lequel nous vivons

1. Le dessin représentait le président de la République, la larme à l'œil, en train de regarder dans un livre intitulé *La Fracture sociale* et expliquant à Lionel Jospin et aux membres de son gouvernement, atterrés et furieux : « C'est le moment de relire Bourdieu. » Il surmontait un article portant le titre suivant : « Présidentielle : Chirac accélère. Son dispositif de campagne se met en place. » On remarquera que l'article annonçant la mort de Bourdieu indiquait que, « professeur au Collège de France, le philosophe est décédé mercredi ». Même s'il est vrai que Bourdieu était philosophe de formation, je ne sais pas s'il aurait apprécié d'être présenté de cette façon, plutôt que comme sociologue, au moment de sa mort, alors que la presse, de son vivant, manifestait généralement beaucoup moins d'empressement à le considérer comme un véritable philosophe.

aujourd'hui qui excellent jusqu'à la virtuosité dans l'art de ne pas tirer de conséquences, et en particulier de ne pas en tirer de ce qu'ils ont appris et qu'ils savent (ou croient savoir) grâce au travail d'intellectuels critiques comme Bourdieu. Il arrive à Kraus de remarquer que le satiriste ne demande au fond rien de plus qu'un minimum de logique et que la forme par excellence de l'immoralité est peut-être aujourd'hui tout simplement l'illogisme. Notre époque surpasse sûrement la plupart des précédentes dans la capacité de penser de façon généreuse et d'agir en toute candeur avec l'égoïsme le plus constant et le plus féroce. C'est ce qui rend aujourd'hui si ridicule et dérisoire le discours que tiennent les hommes politiques sur la défense de nobles causes comme celle de la réduction nécessaire des injustices et des inégalités les plus criantes.

À la différence de penseurs comme Bourdieu, ils réussissent le tour de force de vivre sans difficulté apparente leur discours « théorique » comme entièrement séparable de leurs actions. Mais le minimum d'honnêteté, de la part de nos contemporains, serait de reconnaître qu'ils sont, sur ce point, les dignes représentants de chacun d'entre nous, qui voulons ou prétendons vouloir une chose et en même temps ne voulons surtout pas ce qu'elle implique. Une des choses que l'on pardonnera difficilement à Bourdieu est sûrement d'avoir voulu rester logique, dans une époque qui ne déteste rien autant que la logique, et d'avoir été un des rares intellectuels d'aujourd'hui à être capable de tirer des conséquences.

« EN MONTRANT LA VÉRITÉ, ON LA FAIT CROIRE ; MAIS EN MONTRANT L'INJUSTICE DES MAÎTRES, ON NE LA CORRIGE PAS. » (PASCAL)

J'ai toujours, je l'avoue, été plus sceptique que Bourdieu sur la possibilité réelle de parvenir à une transformation

du monde social par une meilleure connaissance des mécanismes qui le gouvernent ou, pour dire les choses autrement, mon problème a toujours été en premier lieu de savoir comment ce qui est sûrement une condition nécessaire peut être transformé en une conditions suffisante. Le moins que l'on puisse dire est que l'évolution du système scolaire français depuis l'époque où ont été publiés *Les Héritiers* et *La Reproduction* ne donne pas beaucoup de raisons d'être optimiste sur la possibilité que les choses s'améliorent. Le problème du passage de la connaissance à l'action est probablement celui sur lequel Bourdieu et moi avons eu les discussions les plus fréquentes et les plus longues au cours des vingt dernières années. Dans les *Méditations pascaliennes*, il parle du fait que « les obstacles à la compréhension, surtout peut-être quand il s'agit de choses sociales, se situent moins, comme l'observe Wittgenstein, du côté de l'entendement que du côté de la volonté » [MP, p. 17]. Il avait sûrement raison de penser que, en matière sociale, la volonté de ne pas savoir est aujourd'hui une chose plus réelle que jamais et que ceux qui, comme l'ont fait en particulier les journalistes, lui ont objecté qu'il ne leur apprenait rien qu'ils ne sachent déjà en donnaient souvent en même temps une des plus belles illustrations que l'on puisse concevoir. Mais il ne faut pas seulement vouloir savoir, il faut aussi vouloir tirer des conclusions de ce que l'on sait et, quand les conclusions à tirer sont des conclusions pratiques, on entre dans un domaine sur lequel l'intellect n'a malheureusement plus guère de prise et qu'on ne maîtrise pas mieux aujourd'hui qu'autrefois.

Bourdieu, qui, pour des raisons que je n'ai aucun mal à comprendre, n'aimait pas le langage de la « conscience » et de la « prise de conscience », parle de « l'extraordinaire inertie qui résulte de l'inscription des structures sociales dans les corps » [MP, p. 206]. Pour vaincre cette inertie de dispositions qui tiennent à ce que Pascal appelle la « coutume » – c'est-à-dire, pour Bourdieu, à l'éducation et au

dressage des corps –, il faut bien autre chose que la « force des idées vraies », qu'elles viennent de la sociologie ou d'un autre secteur quelconque de la connaissance. Mais il est pitoyable d'entendre dire que, si les choses changent si difficilement et si rarement, c'est à cause du prétendu déterminisme que postule la sociologie et qui persuade les acteurs qu'il est inutile ou impossible d'essayer de les changer. Bourdieu a toujours cherché, au contraire, à la fois à expliquer pourquoi elles sont si difficiles à changer et à montrer comment elles peuvent ou pourraient changer.

FAUT-IL AVOIR PEUR DU DÉTERMINISME ?

Il a été justement beaucoup question ces jours-ci du « déterminisme » de Bourdieu. J'ai même vu écrit quelque part le mot de « fatalisme », ce qui a de quoi laisser rêveur quand on sait que le propre du fatalisme est de soutenir que les choses arriveront, de toute façon, quoi que nous puissions savoir à l'avance et que nous puissions faire. Ce que Bourdieu pensait est, au contraire, précisément qu'il faut d'abord savoir pour avoir une chance de réussir à modifier le cours des choses. « Ce qui peut sonner, dit-il, dans ce que j'écris comme de l'anti-intellectualisme est surtout dirigé contre ce qu'il reste en moi, en dépit de tous mes efforts, d'intellectualisme ou d'intellectualité, comme la difficulté, si typique des intellectuels, que j'ai d'accepter vraiment que ma liberté a des limites. » [MP, p. 16] Bourdieu n'a, à ma connaissance, jamais essayé de persuader les intellectuels d'autre chose que du fait que leur liberté a des limites, probablement beaucoup plus strictes qu'ils ne sont naturellement portés à le croire. Mais, plutôt que de discuter réellement ce qu'il dit sur ce point, ils ont trouvé généralement plus commode de faire comme s'il soutenait, de façon inacceptable et insultante pour leur dignité, qu'ils n'ont aucune liberté réelle de pensée et d'action.

Bourdieu était-il ou non déterministe, dans un sens autre que méthodologique, et, si oui, dans quel sens exactement ? Honnêtement, je ne le sais pas et je n'ai jamais accordé qu'une importance très secondaire à cette question. Certains de nos plus grands philosophes, Spinoza et Leibniz par exemple, ont été des déterministes rigoureux et Freud aussi l'était. On peut se demander pourquoi, dans leur cas, cela n'est pas perçu tout autant comme une menace pour ce que nous avons de plus essentiel et de plus précieux. Peut-être est-ce parce qu'on s'imagine que, pour Bourdieu, toutes nos actions individuelles sont déterminées entièrement par des facteurs qui sont exclusivement de nature sociale. Mais en plus du fait qu'il ne pouvait sûrement pas défendre et n'a jamais défendu une absurdité de cette sorte, on ne voit pas en quoi la croyance au déterminisme universel, à laquelle ont adhéré de nombreux philosophes, serait moins dangereuse pour la liberté de la pensée que la croyance du sociologue à une forme de déterminisme social.

L'acceptation supposée, par Bourdieu, de la thèse déterministe ne m'a jamais semblé très différente d'une simple adhésion, constitutive de l'engagement scientifique, au *principe de raison* et, comme il le dit en termes pascaliens, de la volonté de trouver « la raison des effets » – en l'occurrence, de trouver des raisons sociales à des effets sociaux, et en particulier à des effets qui n'ont pas l'air d'être sociaux mais le sont néanmoins bel et bien. On parle, dit-il, « comme si le déterminisme que l'on reproche tant au sociologue était, tel le libéralisme ou le socialisme, ou telle ou telle préférence esthétique ou politique, une affaire de croyance ou même une sorte de cause à propos de laquelle il s'agirait de prendre position pour la combattre ou la défendre ; comme si l'engagement scientifique était, dans le cas de la sociologie, un parti pris, inspiré par le ressentiment, contre toutes les "bonnes causes" intellectuelles, la singularité et la liberté, la transgression

et la subversion, la différence et la dissidence, l'ouvert et le divers, et ainsi de suite » [MP, p. 15].

C'est bien ainsi, malheureusement, que ceux qui se flattent de « croire à la liberté », et qui pensent que Bourdieu n'y croyait pas, ont parlé la plupart du temps de sa vision du monde social en général et de sa conception de la philosophie, de la littérature et de l'art en particulier. Un bon nombre de littérateurs, d'essayistes et de philosophes se sont crus autorisés à parler du monde qu'il décrivait à peu près au sens auquel Claudel parlait du « monde répugnant d'un Taine ou d'un Renan ». J'ai toujours envié personnellement les gens qui sont tellement certains que la liberté est plus facile à réconcilier avec l'indéterminisme qu'avec le déterminisme. Leibniz, Kant et beaucoup d'autres pensaient justement le contraire, et il n'est toujours pas prouvé qu'ils aient tort. Bourdieu s'est beaucoup référé à Spinoza, qui n'était pas seulement déterministe mais également nécessitariste. Et aucun de ses détracteurs ne penserait à s'étonner que Jean Cavaillès, qui était, lui aussi, spinoziste et qui disait que « nous sommes en tout menés » ait pu penser néanmoins, et même d'autant plus, que l'on peut et que l'on doit résister. Je crois avoir convaincu à un moment donné Bourdieu que sa conception de la liberté était probablement plus proche, tout compte fait, de celle de Leibniz que de celle de Spinoza. Mais ce n'est sans doute pas le plus important.

Le point décisif me semble être que, de toute façon, si nous avions un jour la preuve que le déterminisme est vrai (pour autant que cette supposition ait un sens), rien ne prouve que cela changerait fondamentalement notre idée de ce qui constitue une action libre et responsable. Comme le dit Wittgenstein, les usages que nous faisons d'expressions comme « libre », « responsable », « pouvoir (ou ne pas pouvoir) s'empêcher de faire une chose », etc. « sont tout à fait indépendants de la question de savoir s'il y a ou non des lois de la nature » [CW, p. 44]. Et ils le sont tout autant de l'existence de régularités sociologiques plus

ou moins strictes qui gouvernent le comportement des agents individuels.

Imaginons que je sache tout sur un individu, au point d'être capable de prédire qu'il commettra un vol. « Pourquoi, se demande Wittgenstein, devrais-je dire que cela le rend plus semblable à une machinerie – si ce n'est dans la mesure où je veux dire que je peux mieux prédire ? » [LV, p. 64] Je ne parle pas, bien entendu, du fait que Bourdieu a toujours souligné avec insistance que la façon dont une disposition ou un habitus déterminés produiront leurs effets dans un individu particulier et dans des circonstances données est généralement tout sauf prédictible. Je comprends parfaitement l'impatience et l'irritation avec lesquelles il a réagi parfois aux attaques incessantes dont il a été victime sur ce point, spécialement quand elles étaient le fait de philosophes. Il avait justement une connaissance de la tradition philosophique meilleure que celle de beaucoup d'entre eux et il savait mieux que personne qu'elle fournit à ceux qui ont encore envie de les utiliser les moyens d'être nettement plus subtils sur les questions de cette sorte.

LA FORCE, LA JUSTICE & LA COUTUME

« De toutes les distributions, nous dit Bourdieu, l'une des plus inégales et, sans doute, en tout cas, la plus cruelle est la répartition du capital symbolique, c'est-à-dire de l'importance sociale et des raisons de vivre. » [MP, p. 284] Je lui suis infiniment reconnaissant de m'avoir appris une chose que j'ai eu pendant longtemps beaucoup de mal à croire, à savoir que la répartition peut être tout aussi inégale et cruelle là où on s'y attendrait le moins, à savoir dans le monde intellectuel lui-même. Je suppose que tous ceux, intellectuels ou non, qui se sont sentis proches de Bourdieu sont des gens qui, pour une raison ou pour une

autre, étaient plus sensibles qu'on ne l'est généralement à cette forme de cruauté parfois impitoyable. En ce qui concerne le monde intellectuel, je suis convaincu, comme l'était Bourdieu, que l'intervention de plus en plus directe et l'emprise croissante du journalisme n'ont malheureusement pas corrigé mais au contraire aggravé de façon systématique l'injustice et l'arbitraire qui y règnent dans la répartition des dignités et des indignités.

« Il est nécessaire, dit Pascal, qu'il y ait de l'inégalité parmi les hommes, cela est vrai ; mais, cela étant accordé, voilà la porte ouverte non seulement à la plus haute domination, mais à la plus haute tyrannie. [2]» Dans le monde intellectuel également, il est nécessaire ou, en tout cas, inévitable qu'il y ait de l'inégalité et de la domination, mais ce contre quoi protestait Bourdieu est l'empressement avec lequel on s'efforce d'ouvrir, encore plus grande qu'elle ne l'est déjà naturellement, la porte à la tyrannie.

Une des remarques de Pascal qu'il citait le plus souvent est celle qui porte sur le fait que l'on rend différents devoirs à différents mérites et que la tyrannie consiste à exiger pour une forme de mérite un devoir qui ne revient en réalité qu'à une autre : « La tyrannie consiste au désir de domination, universel et hors de son ordre. [3]» C'est en ce sens-là, et non pas parce qu'il s'exercerait de façon plus ou moins dictatoriale, que l'on peut parler d'une tyrannie du pouvoir journalistique. Ce qui fait de lui une tyrannie est son désir naturel, qui se réalise malheureusement de plus en plus sans rencontrer une résistance véritable, de domination dans tous les ordres. Bourdieu ne lui contestait sûrement pas plus que moi la possession d'une forme spécifique de mérite ; ce qu'il lui reprochait était sa tendance à exiger de la considération et des égards qui ne peuvent être dus qu'à une autre, bien différente. Si le journalisme culturel, par exemple, remplit essentiellement une fonction économique et sociale dans la distribution du capital symbolique ou, pour dire les choses plus crûment, dans le marché des productions, des distinctions et des

profits intellectuels, il a tort de réclamer pour une fonction de cette sorte un mode de reconnaissance qui ne peut être dû qu'à une fonction proprement culturelle.

Pour être réellement au service de la culture, il faudrait avoir de tout autres moyens et une tout autre volonté, et être capable notamment d'éclairer le public sur la nécessité de faire des différences de valeur qui ne sont pas purement circonstancielles et qui ne reproduisent pas simplement celles de l'importance symbolique du moment. C'est peut-être une exagération de dire que les journaux en sont intrinsèquement incapables ; mais, si on décide de les juger sur ce qu'ils font, plutôt que sur ce qu'ils disent sur ce qu'ils font, je ne vois, en tout cas, aucune raison de penser qu'ils en ont le désir et qu'ils s'y efforcent réellement. C'est la raison pour laquelle les protestations et les dénégations vertueuses ne constituent qu'une réponse dérisoire (et, de surcroît, tout à fait prévisible et prévue) aux critiques formulées par Bourdieu contre la façon dont les médias traitent le monde intellectuel et la culture en général.

Je ne sais pas où il en était arrivé exactement lui-même sur ce point. Mais, personnellement, le seul devoir que je consente encore à remplir envers la presse est ce que Pascal appelle le « devoir de crainte » que l'on doit à la force. Pour pouvoir exiger le devoir de croyance que l'on doit, selon Pascal, à la science, il faudrait sûrement avoir un peu plus de respect que n'en ont généralement les journaux pour la vérité. Et, pour pouvoir exiger le devoir d'amour que l'on doit à l'agrément, il faudrait être un pouvoir nettement plus aimable que ne l'est celui-là, sauf, bien entendu, pour ceux qu'il aime et à qui il considère comme essentiel de plaire. Il y a malheureusement un moment où même l'intellectuel le plus « pur » est obligé de constater que l'on ne peut opposer à une force qu'une autre force et au pouvoir qu'un contre-pouvoir. Les journalistes croient que le pouvoir qu'ils exercent est déjà limité, et ne l'est même que trop, par des contre-pouvoirs de toutes sortes. Bourdieu ne le pensait pas et je crois que ce qui se passe

lui donnera raison de plus en plus. Peut-être faudra-t-il que tous les pays européens suivent un jour l'exemple de l'Italie, dont il est tout à fait possible qu'elle soit seulement, comme Musil le disait de la Cacanie, un peu en avance sur l'évolution des choses, pour que l'on comprenne que les vrais empires sont aujourd'hui de plus en plus ceux de la communication et que les indignations de la presse qui se croit « meilleure » ne changent pas grand-chose à la nature du processus auquel elle est en train de participer, elle aussi, à sa façon.

LA GRANDEUR DE BOURDIEU

Bourdieu aurait sûrement dérangé un peu moins son époque s'il s'était contenté d'assumer le rôle qui est prévu pour les gens comme lui : celui de l'homme de science – détenteur d'un savoir qui était, dans son cas, énorme et parfois écrasant –, que la position d'exception qu'il occupe protège contre le contact avec les réalités et les modes de pensée « vulgaires ». Mais il ne l'a justement pas voulu et il est curieux qu'on lui ait reproché, parce qu'il était un des intellectuels les plus prestigieux et, du point de vue social, les plus privilégiés de notre temps, d'avoir réussi à rester en même temps aussi proche des gens les plus ordinaires. C'est justement, en grande partie, à cause de l'identité de nos réactions sur la façon dont la raison savante devrait traiter le « sens commun » et les « gens du commun » que nous avons, lui et moi, sympathisé spontanément depuis le début. Bourdieu a dit qu'il ne s'était « jamais vraiment senti justifié d'exister en tant qu'intellectuel » [MP, p. 16]. Et, à la différence de beaucoup d'autres, il n'a pas seulement essayé, mais également réussi à exister autrement.

Quand il parle de ce qui le rapproche de Pascal, il mentionne la sollicitude, dénuée de toute naïveté populiste,

de celui-ci pour le « commun des hommes » et les « opinions du peuple saines ». C'est donc à Pascal que je laisserai le dernier mot sur ce en quoi consiste la grandeur des hommes comme Bourdieu et celle de l'exemple qu'ils nous donnent : « On tient à eux par le bout par lequel ils tiennent au peuple ; car quelque élevés qu'ils soient, si sont-ils unis au moindre des hommes par quelque endroit. Ils ne sont pas suspendus en l'air, tout abstraits de notre société. Non, non ; s'ils sont plus grands que nous, c'est qu'ils ont la tête plus élevée ; mais ils ont les pieds aussi bas que les nôtres. Ils y sont tous à même niveau, et s'appuient sur la même terre ; et, par cette extrémité, ils sont aussi abaissés que nous, que les plus petits, que les bêtes. [4] »

–III–

Conformismes & résistance

Dialogue entre Pierre Bourdieu & Jacques Bouveresse

« Un des problèmes que nous essaierons de poser, sans prétendre le résoudre, sera de savoir pourquoi et comment s'est développé ce que E. P. Thompson appelait le "*French flu*", la grippe intellectuelle française qui s'est diffusée dans le monde entier sous diverses appellations : structuralisme, postmodernisme, etc. Comment cette chose étrange, cette maladie est née et a circulé ?... »

Débat tenu le 27 octobre 1996 à la Maison française d'Oxford à l'occasion de son cinquantième anniversaire conjointement avec le Bureau du livre de l'ambassade de France à Londres et l'université d'Oxford. Ce texte a été publié dans La Lettre de la Maison française, *n° 7, Trinity Term, p. 177-189.*

Pierre Bourdieu : D'abord je dois dire en notre nom à tous les deux que nous ne sommes pas responsables du sujet sur lequel nous allons parler, et que nous nous sommes donné comme projet de tenter de comprendre pourquoi il nous était proposé. Il nous est apparu que ce titre voulait dire une seule chose : qu'il y avait matière à résister en un lieu, qui ne pouvait être que la France, et que cette résistance avait quelque chose à voir avec nos personnes et nos ouvrages. Nous nous sommes sentis investis du titre de résistants et il nous faut donc définir s'il est possible de résister, à quoi nous résistons et de quelle manière.

Pour répondre à la question de savoir pourquoi il nous a été demandé de réfléchir à ce sujet, je dirai simplement que ce que nous avons en commun c'est que nous avons fait l'un et l'autre, dans des styles et des registres différents, des analyses du monde intellectuel français qui allaient à l'encontre de ce qui se disait en France au moment considéré, et il nous est apparu utile de confronter ici nos réflexions, dans un pays à la fois ami et étranger. Non pas pour le plaisir de dénigrer nos compatriotes, intellectuels, philosophes ou non-philosophes, mais pour essayer de contribuer à une meilleure compréhension internationale, à une circulation plus rationnelle des idées entre les nations. Un des problèmes que nous essaierons de poser, sans prétendre le résoudre, sera de savoir pourquoi et comment s'est développé ce que E. P. Thompson appelait le « *French flu* », la grippe intellectuelle française qui s'est diffusée dans le monde entier sous diverses appellations : structuralisme, postmodernisme, etc. Comment cette chose étrange, cette maladie est née et a circulé ?

Il faudrait que je dise, avant de passer la parole à Jacques Bouveresse, qu'évidemment si on a pensé que nous pouvions parler ensemble sur ce thème tout à fait brûlant et conflictuel, c'est que nous avons des points d'accord. Nous aurons plus à nous compléter qu'à disputer à propos de cet objet. Ce que je dirai, il aurait pu le dire et ce qu'il dira, j'aurais pu le dire, du moins je l'espère. Je pense que cela s'explique pour des raisons en partie sociologiques. Nous avons beaucoup de choses communes du point de vue de la position que nous occupons dans l'espace intellectuel et des trajectoires qui nous ont conduits à ces positions, ce qui explique que nous ayons des visions du monde, des habitus intellectuels très semblables ; que nous puissions parler à deux voix mais souvent d'une seule voix de ce problème propre à diviser les intellectuels. La seule différence entre nous, c'est qu'il est resté philosophe, et que je suis devenu sociologue.

Ce que je puis dire d'emblée, c'est qu'il n'est pas certain que cette discussion puisse s'engager en France dans l'univers intellectuel. Un des problèmes serait de savoir qui pourrait ou ne pourrait pas y participer. Et, quitte à paraître peu démocrate, j'avouerai qu'il y a des gens qui se pensent membres du champ intellectuel avec lesquels je ne serais pas heureux d'en discuter. Qui est en état de se prétendre philosophe ? Un des gros problèmes qui se pose à la philosophie française, hélas, c'est que, parce que la philosophie occupe en France une position éminente et très exposée, le titre de « philosophe » est très largement revendiqué, et il nous arrive très souvent, à l'un comme à l'autre, de voir avec stupeur ce titre sous un nom propre à la télévision. Ce titre, très recherché, est en même temps un enjeu de luttes, de conflits. Pourtant, nous ne sommes pas loin d'avoir un consensus sur l'appartenance à la profession philosophique et sur les conditions d'accès à ce jeu qu'on appelle philosophie. Et je pense que c'est l'une des propriétés de l'univers intellectuel français que presque n'importe qui peut s'y prétendre philosophe : ce que les

économistes appellent le droit d'entrée dans le jeu est très bas, c'est-à-dire les exigences qui doivent être satisfaites pour avoir le droit de se dire philosophe sont extrêmement faibles ; ce qui peut paraître ici comme étant « démocratique » me semble contraire à une véritable démocratie intellectuelle.

Jacques Bouveresse : Je ne peux qu'abonder dans ton sens. Pour commencer, je voudrais me réjouir, comme tu l'as fait, du hasard heureux, même si c'est un hasard provoqué, qui a fait que nous soyons amenés à débattre sur ce sujet, puisque cela nous donne l'occasion de commencer à concrétiser un vieux projet qui était celui d'un ouvrage écrit en collaboration. En réalité, ce qui s'est passé, c'est que nous avons été amenés, à maintes reprises, à confronter de manière plus ou moins informelle nos points de vue respectifs sur le monde philosophique en particulier, le monde intellectuel en général et les mœurs intellectuelles, plus spécifiquement françaises. C'était, si l'on peut dire, notre terrain commun. Ce qui peut nous paraître surprenant, et même un peu paradoxal, c'est cette rencontre spontanée entre deux personnes qui venaient au fond d'horizons sensiblement différents, en dépit du fait que Pierre Bourdieu est lui-même d'origine philosophique – mais on peut le soupçonner de s'être comporté un peu comme un déserteur, puisqu'il a finalement trahi la cause de la philosophie pour devenir sociologue ! Donc il y avait d'un côté Pierre Bourdieu, avec tout son appareil sociologique, et de l'autre moi-même, qui suis resté philosophe mais qui, en raison de la position marginale dans laquelle je me suis retrouvé, ai été amené à produire un embryon d'analyse de ma propre tradition et du milieu auquel j'appartenais, analyse que Pierre Bourdieu acceptera peut-être de qualifier de « sociologique ». Cela a donné lieu notamment à deux livres publiés respectivement en 1984 et 1985, dont l'un était intitulé *Le Philosophe chez les autophages*, et l'autre *Rationalité et cynisme*. En fait,

le titre du premier, qui n'a pas été accepté par l'éditeur, était *L'Avenir d'une désillusion*, parce qu'une des raisons pour lesquelles je me suis trouvé dans une position de refus et de révolte par rapport au monde philosophique français était la prévalence du thème de la fin de la philosophie. C'était une époque où l'on proclamait sur tous les tons que la philosophie était arrivée au terme de son parcours. Cela pouvait consister à dire que la philosophie devait être remplacée par une sorte de science. Dans la version althussérienne, il y avait une science nommée matérialisme historique, et une philosophie de cette science, le matérialisme dialectique. Puis il y avait la version heideggérienne, ou post-heideggérienne, pour laquelle la métaphysique occidentale était présentée comme ayant définitivement épuisé ses possibilités. La seule tâche qui restait à accomplir était d'achever la déconstruction complète de cette tradition métaphysique ou onto-théologique. Et si, à l'époque, j'ai choisi la philosophie analytique, c'est parce que c'était la seule tradition qui me donnait l'impression de représenter une continuation et un prolongement de ce que la philosophie avait toujours été, où l'on se permettait de discuter de questions relativement traditionnelles avec des moyens que l'on pouvait supposer meilleurs (grâce notamment à l'intervention de la logique). C'est ce qui a entraîné à l'époque la marginalisation de ma situation, qui est probablement, il est vrai, beaucoup moins réelle aujourd'hui.

Il y avait une autre raison, que l'on peut résumer par la formule : « Le règne du n'importe quoi ». C'était une époque où on avait le droit de dire n'importe quoi, et même, jusqu'à un certain point, le devoir de dire n'importe quoi. Quelqu'un qui se serait avisé de défendre des positions relativement modérées, dans un langage clair et précis et avec des arguments authentiques, n'aurait eu pratiquement aucune chance d'être entendu. Il y avait une espèce de devoir d'extrémisme et de violence dans les discussions, pour autant qu'on puisse parler de discussion.

À ce propos, j'aime évoquer ce que dit Musil dans un compte rendu de Spengler. Il commence par un morceau de bravoure, dans lequel il affirme qu'en procédant à la façon de Spengler on pourrait démontrer par exemple qu'un papillon de nuit est la même chose qu'un Chinois nain. Et il caractérise la façon de faire de Spengler comme consistant à peu près à proposer de classer une table, un quadrupède et une équation du quatrième degré dans la même catégorie. J'avais l'impression qu'il était plus ou moins entendu que c'était ainsi que devait procéder désormais la philosophie. Pour être franc, c'était le règne du laxisme le plus total. Être philosophe voulait dire, semble-t-il, d'abord être délivré des contraintes logiques et épistémologiques les plus élémentaires qui s'imposent à toutes les entreprises qui prétendent à la connaissance. La formule de Musil sur les années 1920 reste valable aujourd'hui : les fautes contre la logique et l'exactitude ont tendance à être considérées comme des crimes politiques, non seulement honorables, mais encore héroïques et révolutionnaires, de telle sorte que c'est celui qui les dénonce qui se retrouve fatalement dans la position de l'accusé. La philosophie de l'époque fonctionnait sur le mode terroriste de l'évidence qui ne se discute pas, sauf si l'on est un idiot ou un réactionnaire.

Je dois ajouter qu'une des choses qui m'ont fortement agacé dans ces années-là chez les philosophes, c'était leurs prétentions politiques exorbitantes. C'était l'époque du « tout est politique », c'est-à-dire qu'on jugeait une philosophie principalement à l'aune de ses implications politiques. Vous remarquerez que l'on est passé insensiblement à une situation dans laquelle on devrait plutôt dire que « rien n'est politique », en ce qui concerne la philosophie. Il est devenu incongru de suggérer que, derrière des positions philosophiques qui s'affrontent, on peut trouver parfois des intérêts politiques – des « positions de classe », comme on aurait dit autrefois. Il faut mesurer le chemin qui a été parcouru depuis le moment où on

caractérisait avec Althusser la philosophie comme « lutte des classes dans la théorie ». On est passé de ce que j'appellerais le « conformisme de la subversion » et de la radicalité obligatoire à un conformisme de l'adhésion consensuelle. Les « méchants » d'hier sont les premiers à exiger que tout le monde soit considéré aujourd'hui comme beau et gentil.

PIERRE BOURDIEU : Deux choses, pour prolonger ce que tu viens de dire : d'une part, je suis d'accord avec ce que tu dis à propos du sentiment d'évidence avec lequel étaient proférées des propositions absolument invraisemblables. Je me rappelle avoir écrit un papier à propos d'un texte de Balibar sur Althusser. Je voulais trouver une façon de critiquer cette « pensée » sans lui reconnaître le statut de pensée. J'avais trouvé un procédé qui consistait à représenter Marx sous la forme d'un personnage de bande dessinée, et à faire dire à Marx, dans des bulles, des phrases tirées de *L'Idéologie allemande*, qui s'appliquaient presque *ad hominem* aux althussériens comme « hommes d'école » [1]. Et j'assortissais cette bande dessinée de commentaires constatifs. Je tentais de faire une rhétorique de la philosophie, d'en montrer les procédés. Paradoxalement, dans le même numéro d'*Actes*, j'avais écrit un article sur Heidegger, qui est devenu un livre sur l'ontologie politique de Martin Heidegger [OP]. J'étais frappé par les analogies rhétoriques, sous des apparences d'opposition extrêmes, entre l'ontologie politique de Heidegger et la politique anti-historiciste d'Althusser. Je trouvais un certain nombre de procédés rhétoriques, comme la tendance à la pensée essentielle, à la pensée apodictique, à l'affirmation péremptoire.

Donc, j'approuve profondément ce que tu as dit. Et en même temps, je vais me faire paradoxalement l'avocat du diable. À l'époque, je ressentais la même espèce de souffrance indignée que toi, et j'avais entrepris une enquête statistique sur l'université de Paris, qui portait sur tous les

gens qui se trouvaient au sommet de la hiérarchie universitaire à Paris en 1966. Dans cette population, il y avait des gens inconnus et d'autres célèbres comme Althusser, Foucault, Derrida, Barthes, Lévi-Strauss, Braudel, Dumézil et quelques autres. Les résultats ont été publiés sous forme d'une analyse de correspondances – technique statistique assez sophistiquée qui permet de produire des structures d'espaces sociaux, et donc de saisir la position des agents [HA, p. 289]. Cela illustre l'idée très simple qu'une prise de position, disons un point de vue, c'est une prise à partir d'un point, ce qui suppose que l'on se donne les moyens de savoir dans quel espace se trouve ce point. J'avais voulu produire (au sens de « rendre visible ») l'espace dans lequel se produisaient ces points de vue antagonistes. Il était apparu que, dans cet espace à deux dimensions, tous les gens célèbres étaient dans l'angle gauche inférieur. Du côté droit, il y avait ceux qui dominaient l'appareil académique, les grands concours (très importants pour fabriquer l'orthodoxie philosophique française), ceux qui donnaient les sujets d'agrégation, définissaient les programmes et les auteurs canoniques ; des « orthodoxes » en mesure de contrôler les carrières, de dire qui est vraiment philosophe. À gauche en bas, ceux qui sont devenus célèbres, en haut à gauche ceux qui l'étaient déjà. Or, les gens qui se trouvaient en bas à gauche avaient en commun d'être en rupture avec les orthodoxies : normaliens, agrégés, ces « hérétiques » étaient potentiellement destinés à l'académisme (certains en étaient d'ailleurs très proches, s'il est vrai que dans cet univers la subversion politique peut être un alibi du conservatisme académique) ; ils étaient des transfuges de l'orthodoxie. Comme le dit Max Weber, les prophètes sont souvent issus de la classe sacerdotale ; ils vont porter dans la rue ce qu'ils y ont appris – c'est ce qui s'est passé à Vincennes. Cependant, ils avaient en commun d'être en rupture, animés par ce que j'appellerais « une humeur anti-institutionnelle ». (L'institution peut être psychia-

trique, comme pour Foucault, universitaire dans mon cas.) Je pense que, dans le succès international des « hérétiques », dans leur contribution au progrès de la réflexion humaine en général, leur disposition subversive était très importante. Je me ferai un peu le défenseur de ce « *campus radicalism* » (avec toute l'ironie que l'on peut mettre dans ce terme), dans la mesure où ils étaient inclinés à subvertir un ordre établi.

Jacques Bouveresse : Je tiens à préciser que je n'avais pas plus de sympathie qu'eux que pour l'ordre établi. J'étais d'ailleurs beaucoup plus révolté que la plupart d'entre eux contre l'institution philosophique, le système de l'université traditionnelle et celui des concours en particulier. J'ai eu très vite sur ce point des doutes sérieux, en particulier en ce qui concerne Althusser : il était tellement intégré à l'ordre établi qu'il ne me semblait guère possible de croire à sa volonté réelle de le modifier. Un bon nombre d'autres philosophes « subversifs » me donnaient, du reste, à peu près la même impression...

Pierre Bourdieu : Je t'interromps... Cela illustre parfaitement ce que tu as dit en commençant : le fait que la résistance à cette subversion un peu superficielle était perçue comme réactionnaire. Ton livre ne pouvait donc être inspiré par autre chose que du conservatisme positiviste scientiste. De mon côté, c'est presque pire, puisque je commettais le crime de lèse-majesté par excellence, qui consiste à supposer que le philosophe peut avoir des déterminations sociales... Ce serait une des propriétés du philosophe que de penser que nul ne peut être plus radical sur lui-même que lui-même. C'est le syndrome cartésien : le doute hyperbolique me donnerait une vision de moi-même d'une rigueur absolue, au-delà de laquelle il n'y a rien. Alors, quand arrive un sociologue avec ses méthodes positives et statistiques ! (Le philosophe est ennemi de la statistique.) Que le sociologue aille interroger les travailleurs,

passe encore… (Quoiqu'en lisant Marx le philosophe prétendait savoir bien mieux que le travailleur ce que le travailleur pensait.) Mais qu'il applique la statistique aux philosophes, et c'est un crime. Ainsi, tu étais réactionnaire et moi j'étais vulgaire.

Jacques Bouveresse : Encore aujourd'hui, il n'est pas facile de porter un jugement sur cette période, sur ce qu'elle a représenté pour la philosophie. Il n'est pas question de nier qu'il se soit passé quelque chose d'important (Derrida, Foucault, Lacan, Deleuze, etc.) ; en outre, j'ajouterais que je vois aujourd'hui bien des raisons de regretter ce temps-là.

Si j'ai opté pour la philosophie analytique, ce n'était pas dans l'intention malveillante de rabaisser la philosophie française. Je dis cela parce que je suis souvent considéré plus ou moins comme un mauvais Français qui n'a pas consenti à payer le tribut d'admiration (et parfois d'idolâtrie caractérisée) qui était dû aux gloires de la philosophie nationale. Je voulais simplement essayer d'amener les gens à adopter un point de vue un peu plus objectif et international sur la philosophie, parce que c'était une époque où la confusion des valeurs était incroyable, une époque où, par exemple, tout le monde était convaincu de faire de la science et où il se créait à peu près une science nouvelle par mois. Je repense à ce que disait Lichtenberg : voir tous les jours des gens recevoir le nom de génie, à peu près comme les cloportes reçoivent le nom de mille-pattes non parce qu'ils ont effectivement mille pattes mais parce que les gens ne veulent pas prendre la peine de compter jusqu'à quatorze, a de quoi rendre méfiant. Je suis devenu effectivement, au cours de ces années-là, très (peut-être trop) méfiant.

Pierre Bourdieu : Tu as fait allusion au nationalisme philosophique. La philosophie, comme tous les champs sociaux, est un espace de lutte à propos de l'enjeu même

de la lutte. Un des enjeux même de la lutte, c'est de savoir ce que c'est que la philosophie, et de dire : « La philosophie, c'est ce que je fais vraiment. » Tacitement, lorsque j'énonce une proposition, j'atteste qu'elle mérite vraiment d'être dite. Et lorsqu'elle est vraiment dite par quelqu'un qui est vraiment philosophe, elle devient philosophique. Donc, tacitement, je discrédite ceux qui soutiennent des propositions différentes.

Dans l'univers philosophique français, il y avait une lutte à propos de ce qu'est la philosophie, mais ce qui frappait à l'époque, c'est qu'elle était particulièrement anarchique. Car quand il existe un champ, il y a un *nomos*, une loi fondamentale du champ, un certain nombre de règles du jeu sur lesquelles tout le monde s'accorde tacitement. Or, là, on avait l'impression d'être en état d'anomie, que n'importe qui pouvait remettre en question les principes fondamentaux de la discussion même. Là encore, je pense que cela avait quelque chose d'effrayant, mais aussi du bon, puisque certains dogmes de l'orthodoxie académique française étaient remis en question. Ce fut l'usage de Nietzsche que de permettre de rompre avec la *doxa* philosophique qui, quoique de la même famille que le dogme, est en fait pire parce qu'implicite. Or, cette *doxa* était très nationaliste. Il y avait en Angleterre des travaux sur le « canon », la manière dont il se forme, pour quelle raison tel ou tel auteur est canonisé ou rejeté en enfer : tout cela était impossible en France, et l'est encore dans une grande mesure. Dire à un philosophe que le canon est arbitraire, que Descartes y occupe une place démesurée, c'est encore un crime. Et ce nationalisme était largement partagé. Pour revenir à Althusser, il aurait pu avoir un slogan synonyme du « Achetez français » du parti communiste, un « Pensez français ». Et les auteurs français (Descartes, Montesquieu, etc.) étaient canonisés. Alors que des gens comme Foucault, Deleuze et toi cherchiez « ailleurs ». Reste à distinguer celle qui, parmi les hérésies, était ou non prévue par l'orthodoxie,

en était complémentaire, dans une division du travail « religieux ». L'analogie entre la philosophie et la religion à l'époque en question me frappait d'ailleurs beaucoup : toutes les descriptions des figures religieuses du prêtre, du sorcier et du prophète chez Max Weber s'appliquaient merveilleusement à la philosophie d'alors, dans la mesure où il s'agissait d'une croyance ultime.

JACQUES BOUVERESSE : Je suis d'accord avec toi en ce qui concerne l'influence de Nietzsche, mais je dirais que cette influence était aussi un problème, en ce qu'elle produisait un type de philosophes qui avaient tendance à se spécialiser dans la production de diagnostics radicaux, sans jamais suggérer une quelconque thérapie. C'est bien le problème que me posaient des gens comme Foucault. Que voulaient-ils exactement ? J'ose à peine dire : « Qu'est-ce qu'ils proposaient ? » – ce serait trop demander. Quand on lisait Foucault, on avait l'impression qu'il produisait une critique radicale des institutions psychiatriques et carcérales, mais en même temps suggérait, et c'est clair dans *Surveiller et punir*, que tout ce à quoi on pouvait songer en matière d'amélioration et d'humanisation aurait pour effet principal d'accroître encore le contrôle exercé sur les individus : le seul « progrès » réalisé ne serait jamais qu'un progrès dans les techniques et les méthodes de contrôle. Le problème que me posait Foucault est celui que soulève Rorty lorsqu'il se demande s'il ne devrait pas être considéré avant tout comme un simple observateur plus ou moins cynique et exceptionnellement perspicace de l'ordre social plutôt que comme quelqu'un qui est réellement désireux de le transformer. Cette ambiguïté m'a constamment posé des problèmes. Je m'explique assez facilement le malentendu de 1981, lorsque la gauche est arrivée au pouvoir : les intellectuels se sont trouvés en face d'un pouvoir de gauche, qui pouvait sembler en théorie représenter ce à quoi ils aspiraient. Et c'est là que résidait un quiproquo fondamental, car au fond, on avait d'un

côté une gauche intellectuelle formée à l'école de Marx, Nietszche et Freud ; et de l'autre une gauche politique qui s'est mise à réaliser un programme qui ne pouvait être que de type réformiste et social-démocrate, ce que la première avait déjà critiqué et rejeté. La gauche politique en était restée à un mélange assez traditionnel d'*Aufklärung* et de romantisme quand la gauche intellectuelle croyait avoir dépassé radicalement ce genre de chose.

Pierre Bourdieu : Pour te reprendre sur un point, on pourrait dire qu'au fond ce que tu reproches à ces gens c'est non pas d'être trop radicaux mais de ne pas l'être assez.

Jacques Bouveresse : Disons que cette philosophie s'est trop bornée à ressasser les calamités de l'époque sans jamais proposer quoi que ce soit qui ressemble à une amélioration possible et politiquement réalisable. Que signifiait d'ailleurs le mot « politique » pour les gens de cette époque-là ? Rien de ce qui, justement, aurait pu faire, le moment venu, l'objet d'une politique, au sens usuel et réel du terme. Je ferais un reproche du même genre à Derrida et aux déconstructionnistes. Si la critique n'est jamais assez radicale et la subversion assez profonde, il est toujours prématuré et naïf de songer à réformer. Je précise que mes désaccords avec les gens dont je parle n'étaient pas forcément de nature politique. J'étais souvent assez proche dans les années 1970 des positions politiques des élèves d'Althusser, et je me trouve souvent aujourd'hui sur des positions politiques assez semblables à celles de Derrida. Mais la plupart du temps, je ne parviens pas à établir de rapport entre elles et le projet philosophique de la déconstruction. Je ne vois pas pourquoi la déconstruction devrait nécessairement ou, en tout cas, logiquement conduire à des engagements et à des options de ce type. Il me semble la plupart du temps qu'elle pourrait facilement encourager des positions bien différentes et même à peu près opposées.

Pierre Bourdieu : Cela dit, me semble-t-il, ce que tous ces gens avaient en commun – c'est là que se poserait peut-être le problème des rapports entre philosophie et sciences sociales –, c'était le sentiment d'appartenir à une discipline hégémonique, et je pense que c'est une particularité française. Si l'on faisait une sociologie comparée des rapports entre les disciplines dans les différents pays, je pense que la France a, peut-être avec l'Allemagne, cette particularité que la philosophie y occupe une position dominante, en tout cas subjectivement et un petit peu objectivement. Il est fréquent que les philosophes étrangers aient un regard émerveillé, ironique mais émerveillé, devant ce statut de la philosophie. « Tout de même, se disent-ils, ces gens sont extraordinaires : on parle d'eux dans les journaux, ils peuvent prendre la parole à la télévision, et on les écoute, on a l'air de les écouter, ils interviennent dans les grands débats du moment. » Je pense bien évidemment que cette hiérarchie des disciplines est explicable sociologiquement. Cette prétention hégémonique était liée, traditionnellement, à la prétention à fonder, à donner un fondement. Et puis Derrida a subverti cette tentation des fondements pour retrouver une position encore plus imprenable, sous la forme d'un « C'est à partir des marges que l'on pense le centre » : le philosophe n'avait plus le premier mot, mais il avait le dernier mot.

Tu as évoqué la période contemporaine, à laquelle il faut revenir un peu. Une des choses qui nous a beaucoup étonnés – moi un peu moins parce que, en tant que sociologue professionnel, il me faut bien être un peu spinoziste, accepter les tendances immanentes du monde –, c'est le renversement qui a conduit d'une *doxa* radicale, subversive, révolutionnaire, à une *doxa* néolibérale, tout aussi radicale et oppressive. Ce renversement a quand même été stupéfiant, surtout lorsqu'il s'agissait des mêmes personnes, prises d'une sorte d'amnésie collective, chacun pardonnant à tous les autres parce qu'il avait beaucoup à se faire pardonner. Cette évolution est intéressante.

Si l'on en revient à la question de l'hégémonie, la philosophie – dans cette période de crise où elle n'est plus en haut de la hiérarchie mais plutôt vers le bas – s'est rétablie grâce aux médias. Et nous avons le philosophe médiatique qui exerce son magistère à Sarajevo, mais par et sur les médias. Je pense en fait que l'hégémonie académique était préférable à l'hégémonie médiatique. Le pire (soyons sociologues jusqu'au bout), c'est que maintenant les deux vont de pair : l'académique et le médiatique. Il y a eu récemment à Paris un événement social très important, je livre cela à mes amis anglais, même si c'est un secret ; c'est une thèse de « médiologie ». L'auteur en est un médiatique (par excellence) et cela seulement. Il fait partie de ces gens qui ont inventé des concepts, j'ai appelé cela « l'effet-logie », grammatologie, archéologie, sémiologie, tout était « logie ». Il a donc inventé la médiologie, science dont il est le seul représentant – c'est formidable : pas de compétiteurs ! Or donc, il a réussi cette chose extraordinaire, Jésus devant les docteurs, une soutenance de thèse où il y avait le tout-Paris, politique, médiatique, etc. Un de mes élèves enregistrait la séance, que nous analyserons un jour, parce que c'est un fait social important. Il était reconnu par les plus académiques du côté droit du champ, les incarnations du conformisme nationaliste, bureaucratique, académique. Il y a eu ce jour-là rencontre des médias et de l'académie, et cela c'est quelque chose d'absolument terrible parce que, de mon point de vue, c'est la tenaille qui se referme. Ce sont deux conformismes terrifiants, le conformisme médiatique et le conformisme académique. Faire de la philosophie dans les médias, c'est déjà un tour de force (« Vous avez trois minutes pour parler de l'Être ») ; eh bien, les deux ont fait très bon ménage. On voit s'instaurer actuellement une alliance académico-médiatique, tout ceci sous le signe du néolibéralisme triomphant. Quelle place pour la critique ? Je suis, comme Jacques Bouveresse, bien pessimiste. C'est pourquoi il m'arrive de regretter les années 1960 – c'est dire à quel point c'est triste !

Jacques Bouveresse : Je partage ton analyse du cas du créateur de la science « médiologique », particulièrement douloureux [7]. Je dis parfois à mes étudiants que j'arrive à l'âge où l'on voit les grands révolutionnaires de sa génération se transformer en conseiller des Princes et les critiques radicaux du système médiatique en devenir les vedettes les plus choyées. C'est dans l'ordre des choses, on ne doit plus être surpris par cela. Je suis d'accord pour dire qu'en France on a tendance à surestimer l'importance et les possibilités de la philosophie. Jankélévitch avait dit à peu près que si l'on réduisait la place de la philosophie les gens deviendraient tous des bovidés. Le moindre projet de réduction des horaires de philosophie en classe de terminale fait parler d'un retour à la barbarie.

Tu as fait très justement remarquer que cette hégémonie que revendique la philosophie pouvait prendre deux formes : il y a la métaphore du couronnement (la philosophie comme science des sciences, première et fondamentale) et la métaphore de la marge (la philosophie opère dans les marges ou les fissures du système). Je ne suis effectivement pas certain qu'il y ait un progrès lorsqu'on abandonne l'idée du couronnement au profit de celle de la marge ; la conviction de la supériorité de la philosophie reste entière. On pourrait parler de ce problème en évoquant ce que Musil nommait la *Berufsideologie*, « l'idéologie de la profession », qui est sécrétée par n'importe quelle profession, et spécialement celles dont la fonction sociale est mal définie. Le propre d'une idéologie de profession, c'est de fournir une vision ennoblie, idéalisée de cette profession : par exemple les chasseurs, que certains d'entre nous auraient tendance à considérer comme des bouchers, sont en réalité, comme chacun sait, les vrais défenseurs de la nature. Les philosophes, c'est la même chose, mais à la puissance deux, étant donné que ce sont justement des professionnels de l'idéalisation. En disant cela, j'ai l'impression de trahir un peu ma propre corporation : je crois que les philosophes ne sont pas plus

(mais encore moins) capables que les autres de mettre en question ce que j'appelle leur idéologie de profession.

Pierre Bourdieu : Deux choses, dans ce que tu dis. Tout d'abord le fait qu'il me semble que la sociologie de la profession philosophique donne des instruments pour radicaliser une ambition philosophique qu'on trouverait dans des traditions très différentes, de Descartes à Wittgenstein : l'ambition que la philosophie doit dissiper des illusions. Et, dans le cas de Wittgenstein, des illusions sur la philosophie que la philosophie contribue à produire. Auguste Comte critiquait l'introspection parce que ce que l'on peut obtenir par le simple retour réflexif n'est rien auprès de ce qu'obtiennent des sciences objectives, en analysant les objectivations de la subjectivité. La philosophie pourrait se doter des armes critiques de l'objectivation, de la statistique, de l'analyse objective, de l'ethnographie de sa propre profession.

La deuxième chose importante, c'est cette illusion qu'ont les philosophes d'être les plus grands supports et de la critique et de la démocratie, la démocratie ne pouvant fonctionner, à juste titre, sans la critique.

Jacques Bouveresse : Un mot pour terminer, puisqu'il est question de nationalisme. Le problème du nationalisme en philosophie est beaucoup plus important qu'on ne pourrait le penser *a priori*. J'avais toujours cru plus ou moins que, s'il y avait une discipline où le nationalisme ne pouvait jouer aucun rôle, c'était bien la philosophie. Certains ont pensé, à l'époque du nazisme, qu'il devait y avoir une physique allemande, et même des mathématiques allemandes. Duhem avait du reste déjà parlé d'une physique anglaise et d'une physique française, qu'il avait opposées, en manifestant une préférence très nette pour la physique française. On a l'impression qu'en philosophie en tout cas le nationalisme ne devrait pas exister. Et pourtant, il existe, et c'est une chose que j'ai eu beaucoup de

mal à accepter. Nous avons connu une période où il était entendu que l'épistémologie était une discipline exclusivement française ; l'épistémologie, c'était Bachelard, Koyré, Cavaillès, Canguilhem, Foucault, etc., il n'y avait pas d'épistémologie anglo-saxonne. J'ai passé des années à tenter de persuader les gens qu'il y en avait bel et bien une, et pas négligeable... J'entends encore souvent dire qu'il faut défendre la philosophie française essentiellement parce qu'elle est française, ce qui est vraiment une curieuse raison pour un philosophe.

En ce qui concerne ce que l'on peut attendre de la philosophie, j'aime assez ce que dit Quine : les philosophes n'ont pas d'aptitude particulière à réaliser le bon équilibre de la société – on pourrait ajouter : à réformer les maux de la société. La qualité de philosophe ne leur confère pas nécessairement, sur ce point, un avantage indiscutable par rapport aux autres citoyens. Quine ajoute : la chose précise qui pourrait satisfaire les besoins criants de la société est la sagesse, la *sophia* ; la *philosophia* pas nécessairement. C'est là une conception relativement humble de la philosophie, qui, bien qu'elle soit celle d'un philosophe américain, me semble non seulement plus réaliste, mais également plus satisfaisante que la nôtre. Nous avons un besoin criant de plus de sagesse, mais pas nécessairement de plus de philosophie. La philosophie, d'après Deleuze, sert à lutter contre la bêtise. Mais je crois qu'elle peut avoir, elle aussi, partie liée avec la bêtise et également avec la folie.

– IV –
Les médias, les intellectuels & le sociologue

Mais vous avez tout de même hier encore — ? Qu'on épargne ce genre de reproche à l'absence de conscience autrichienne altière, qui sait ce qu'elle fait quand elle oublie ce qu'elle a fait ! Ou qu'on essaie de lui reprocher le nombre de changements de couleur qu'elle a effectués dans les quatorze jours d'un processus politique : elle ne deviendra pas rouge ! Qu'on rassemble les éditoriaux qui étaient au début et à la fin, et qu'on se demande si une population du monde quelconque rétablirait le fil de la patience qui relie les deux extrêmes. S'il y a un autre endroit quelconque où, dans l'espace de quatorze jours, on aurait pu faire passer ainsi la logique du mensonge. Si cela ne conduirait pas à des émeutes dans les rues, des pierres jetées dans les fenêtres, des bastonnades de docteurs de la loi. Ici, ils ont crié : « L'Autriche est en danger ! », et la foule a dit : « Non, c'est pas croyable ! » Puis ils ont crié : « Mais elle n'était pas du tout en danger ! » et la foule a dit : « Non, c'est pas croyable ! »

KARL KRAUS [1]

Les États démocratiques sont trop faibles, même l'État américain, pour imposer une quelconque « raison » aux médias. En revanche, rien n'empêche l'irresponsabilité sociale du journalisme.

BERNARD POULET [2]

L'homme ou la femme moderne, éclairé, émancipé, se révèle [...], lorsqu'on y regarde de plus près, n'être qu'un consommateur beaucoup moins souverain qu'on ne le croit. Loin d'assister à la démocratisation de la culture, il semble que nous soyons plutôt les témoins de son assimilation totale aux exigences du marché.

CHRISTOPHER LASCH [3]

Texte écrit à partir d'une conférence prononcée à l'Université populaire de Montreuil le 21 mai 2003.

BOURDIEU EST PARTI MAIS LA QUESTION SOCIALE EST DE RETOUR

Il y a quelque chose d'à la fois très symbolique et particulièrement mélancolique dans le fait que je me trouve devant vous dans les circonstances présentes, à la demande de mon ami Felix Kreissler, pour parler des médias et de Pierre Bourdieu. Si l'on en croit le titre d'un article publié en première page dans *Le Monde* du 15 mai 2003, « la question sociale est de retour ». À supposer qu'elle se soit jamais absentée, la question sociale semble être effectivement de retour. Mais les intellectuels, eux, se distinguent surtout par leur absence et par leur silence sur elle. Et la gauche politique elle-même, malgré quelques velléités, semble justifier une fois de plus, par son manque presque total de combativité sur le terrain social et en général, certaines des critiques les plus radicales que Bourdieu avait formulées contre elle. Chaque jour qui passe nous donne une occasion supplémentaire de mesurer le vide énorme qui a été créé par sa disparition et de constater à quel point le modèle de l'intellectuel critique, dont il aura été probablement le dernier grand représentant en France, est devenu désuet. Ce qui est en train de le remplacer est, je crois, assez bien décrit par Jean-Claude Milner, dans son pamphlet *Existe-t-il une vie intellectuelle en France ?*, quand il écrit : « Au premier temps de l'appel à servir, succéda le second : "Cessez de nous offusquer par trop de preuves d'un savoir excessif ou d'une pénétration désagréable", ajoutèrent les notables. Il ne suffit pas de servir, il faut aussi se montrer humble. Il y eut des rhéteurs pour se faire

les doctrinaires de cette humilité, du Collège de France au Journal. De là l'intellectuel d'aujourd'hui, pusillanime devant les forts, dur aux faibles, ambitieux sans dessein, ignorant sous les oripeaux de la pédanterie, imprécis en style pointilleux, inexact en style détaillé. [4] »

Même si, comme cela se passe presque toujours en pareil cas, Milner a probablement tendance à idéaliser quelque peu la période précédente, ce qu'il dit me semble pour l'essentiel exact et correspond à l'arrivée au pouvoir d'un type d'intellectuel dont Bourdieu connaissait particulièrement bien les mœurs et le comportement, et dont il avait pressenti et décrit l'avènement. J'ai proposé récemment de désigner du nom d'« intellectuel déférent » le genre d'intellectuel qui se garde soigneusement de donner l'impression d'en savoir plus ou d'avoir plus de conscience que d'autres et qui ne perd pas une occasion de manifester son respect pour toutes les formes de pouvoir, économiques, politiques et médiatiques, les autorités morales et religieuses, les croyances populaires et même, le cas échéant, les idées reçues. L'évolution qui s'est produite sur ce point dans la période récente constitue une des questions sur lesquelles j'ai eu souvent l'occasion de parler avec Bourdieu dans les dernières années. Et il est important de remarquer qu'il fait justement partie de ceux qui se sont opposés jusqu'au bout à l'idée de pratiquer l'humilité sous la forme fallacieuse qui est aujourd'hui recommandée, autrement dit de faire les concessions et d'accepter les accommodements demandés sur la question de la compétence et du savoir, avec l'espoir de réussir à contenter le plus grand nombre. Il n'a jamais considéré que la tâche de l'intellectuel, même et surtout s'il est sociologue, puisse être, comme on le lui demande de plus en plus aujourd'hui, de se borner à refléter simplement le social dans tous ses aspects, y compris les plus inacceptables, en évitant autant que possible de le juger et de formuler des appréciations susceptibles de choquer ou de brusquer les acteurs. La tâche du sociologue, pour Bourdieu, n'a jamais

consisté, selon une expression qui a été utilisée par le directeur de la thèse d'Élisabeth Teissier, à s'occuper essentiellement de « renifler le social », y compris, éventuellement, dans ce qu'il peut avoir de plus nauséabond pour quelqu'un qui a conservé certaines exigences morales et intellectuelles, mais à acquérir une connaissance réelle des mécanismes qui le gouvernent, par des méthodes qui n'ont rien de naturel et d'immédiat, une connaissance qui n'est pas seulement souhaitable, mais indispensable, pour pouvoir espérer réussir à le transformer.

Cet aspect du problème est essentiel pour comprendre certaines des attaques les plus virulentes auxquelles Bourdieu a eu à faire face dans les dernières années de sa vie. Il s'est retrouvé dans la position de quelqu'un qui donne l'impression de défendre une position scientiste et élitiste contre ce qu'on peut appeler la démocratie et l'égalité en matière de connaissance et de croyance. C'est le modèle de l'intellectuel déférent qu'adopte Sollers lorsqu'il caractérise notre époque comme étant « une époque de pluralités, d'incertitudes, de visages sans cesse nouveaux, de surprises, de croisements, de confrontations, de singularités irréductibles » et recommande à l'intellectuel d'accepter désormais, en les traitant sur un pied d'égalité, toutes les formes de contradiction et de débat, quelle que soit leur provenance et le degré de compétence et de sérieux de ceux qui expriment un point de vue différent du sien [5]. Finkielkraut s'exprime de façon encore plus claire quand il suggère que, contrairement aux apparences, ce n'est pas au pouvoir abusif des médias que s'attaque Bourdieu. Ce contre quoi il réagit est ce qu'on peut appeler l'« incontrôlabilité démocratique ». Ce qu'il ne peut pas accepter, « ce n'est pas le règne du même, c'est qu'à égalité avec la sienne d'autres voix se fassent entendre, ce n'est pas le rétrécissement de l'espace public, c'est son existence [6] ».

C'est un point sur lequel il faut, me semble-t-il, insister particulièrement. Depuis que les médias sont devenus, aux yeux d'une partie du monde intellectuel lui-même et

en tout cas sûrement des intellectuels les plus médiatiques, l'incarnation du pluralisme démocratique, par quoi il faut entendre en réalité le relativisme et le subjectivisme le plus complet en matière de conviction et de croyance (« C'est mon opinion », « C'est mon choix », etc.), un intellectuel qui se lance dans la critique des médias, surtout s'il le fait d'un point de vue qui se présente comme étant celui de la connaissance objective et même, pire encore, scientifique, a toutes les chances d'être accusé de refuser de jouer le jeu de la démocratie réelle.

On considère généralement qu'avec la publication de *La Misère du monde*, en 1993, un tournant important s'est effectué dans l'itinéraire intellectuel de Bourdieu, puisque c'est à ce moment-là qu'il s'est engagé complètement dans l'action politique et médiatique. Cette façon de présenter les choses est, bien entendu, assez artificielle, puisque les écrits de Bourdieu, depuis les tout premiers, qui sont liés à l'expérience de la colonisation en Algérie, jusqu'aux plus récents, ont toujours présenté le même caractère très engagé [7]. Mais ce qui est plus curieux encore est l'idée, également assez répandue, que Bourdieu a en quelque sorte cessé d'être un savant quand il est devenu militant (autrement dit, partisan). Thomas Ferenczi a écrit que, dans les dernières années, Bourdieu « a renoncé, dans nombre de ses interventions, à la posture du savant pour adopter celle du militant [8] ». C'est une affirmation qui est plus que contestable et que Bourdieu n'aurait sûrement pas acceptée, puisqu'il ne croyait pas qu'une présence plus active sur la scène publique et le traitement de questions qui, comme par exemple celle des médias en général et de la télévision en particulier, sont susceptibles d'attirer davantage l'attention du grand public doivent impliquer comme prix à payer la renonciation à l'attitude savante. Quoi que l'on ait pu dire ou écrire sur cette question, Bourdieu n'a, en tout cas, jamais pensé que la posture du militant puisse se substituer à celle du savant sur les questions de science.

Comme le dit Alain Accardo, c'est « en se soumettant le plus scrupuleusement possible au devoir d'objectivité dicté par la moralité scientifique que le savant, en se battant pour imposer symboliquement la vérité du monde social, se donne les meilleures chances d'accomplir en même temps son devoir moral de solidarité avec les opprimés auxquels il apporte des armes de subversion symbolique de l'ordre établi [9]». Pas plus dans les dernières années qu'au début, Bourdieu n'a pensé qu'il pouvait y avoir un choix à faire entre la recherche de la connaissance objective et les impératifs de l'action politique et sociale. Et même sur les questions qui intéressent en principe tout le monde, il est resté convaincu qu'il y a un abîme entre le traitement méthodique, précis et savant du sociologue professionnel et la rhétorique et le verbiage par lesquels les intellectuels que les médias apprécient et auxquels ils donnent le plus volontiers la parole cherchent la plupart du temps à le remplacer. Autrement dit, il a toujours été persuadé qu'en matière d'engagement il y a d'abord des choses à savoir et à comprendre, et pas seulement des positions à prendre et des protestations à faire entendre.

Dans *La Misère du monde*, qui a été un *best-seller* et qui a contribué à faire découvrir la sociologie à un bon nombre de gens qui en ignoraient probablement tout et n'avaient aucune raison particulière de s'y intéresser, Bourdieu manifestait de façon publique et solennelle son engagement aux côtés de tous les exclus de notre société en publiant un livre qui commence par un chapitre dédié à ceux qui incarnent aujourd'hui au plus au haut degré la souffrance, l'humiliation et parfois l'indignité sociales. Il s'agissait bien entendu, pour l'essentiel, des souffrances du prolétariat moderne, si l'on veut bien admettre qu'il existe encore aujourd'hui un groupe, une classe ou, en tout cas, une réalité sociale qui méritent d'être appelés de ce nom, un point sur lequel Bourdieu n'avait, pour sa part, aucun doute. Mais je me souviens très bien de l'avoir entendu m'expliquer que l'intention du livre était

d'un type beaucoup plus général et me citer notamment le cas d'un intellectuel très réputé et très médiatique de sa génération dont il estimait qu'il aurait très bien pu être traité dans un chapitre comme un exemple typique non pas seulement de l'insatisfaction, mais de la misère, sinon matérielle, du moins sociale, dont il est question dans les entretiens de l'ouvrage.

Bourdieu est quelqu'un que la misère du monde, sous toutes ses formes, a toujours révolté. Je partage, pour ma part, entièrement le point de vue exprimé par Gérard Noiriel dans un livre récent sur ce que l'on peut appeler la radicalité de l'engagement et la violence du style qui en résultent chez lui : « La sociologie de Bourdieu tout comme la philosophie de Foucault [...] me fournissaient des arguments pour continuer à penser avec Marx, mais contre Marx. Deux éléments me permettaient de faire la transition. D'abord la violence du style de Bourdieu n'avait rien à envier à celle des marxistes. Ce qui me séduisait beaucoup à l'époque car j'étais convaincu qu'un discours radical reflétait nécessairement un engagement radical. Ensuite la sociologie de Bourdieu illustrait à sa manière le mot d'ordre léniniste que j'avais fait mien au début des années 1970 : "Seule la vérité est révolutionnaire." Autrement dit, pour être utile aux plus démunis, il suffisait de découvrir et de dire le vrai. Mais le dispositif que proposait Bourdieu me paraissait beaucoup plus satisfaisant que le précédent, car il mettait au premier plan la recherche empirique au lieu de tenir des discours abstraits sur la lutte des classes et la science de l'histoire. De surcroît, alors que le marxisme s'était concentré sur le pouvoir économique, Bourdieu fournissait des instruments qui permettaient de mieux comprendre la domination, culturelle et symbolique, dont j'avais découvert toute l'importance au moment du conflit de Longwy. Je disposais désormais de tout un arsenal d'arguments pour étayer la critique des "porte-parole" que les hommes du fer avaient publiquement affirmée. [10]»

C'est une constatation qui pourrait, je crois, être répétée par un bon nombre d'intellectuels de ma génération, qui ont eu avec la pensée et le travail de Bourdieu le même genre de rapport que Noiriel. Je l'ai souvent entendu, notamment quand il critiquait le mode de pensée et le comportement des élèves d'Althusser, déclarer sur un ton mi-plaisant mi-sérieux qu'il était le seul intellectuel français réellement marxiste de l'époque. Il voulait dire par là qu'il était le seul à faire le travail d'analyse et de recherche empirique sur la réalité sociale qu'un marxiste d'aujourd'hui devrait se considérer comme obligé de faire. Dans quelle mesure croyait-il réellement que, pour être utile aux plus démunis, il suffit de découvrir et de révéler la vérité sur le monde social ? Il considérait sûrement cela comme une condition nécessaire, ce qui est compréhensible dans la mesure où, si un intellectuel peut, en tant que tel, être utile aux plus démunis, ce ne peut être vraisemblablement que par ce qu'il représente et ce qu'il est capable d'apporter, à savoir la connaissance. Mais sur la question de savoir si la condition nécessaire est également suffisante, Bourdieu était, je crois, ou il est devenu, en tout cas, au fil des années, plus hésitant. C'est un problème que je connais relativement bien, parce que j'en ai discuté souvent avec lui et qu'il fait partie de ceux sur lesquels nous n'avons jamais été réellement d'accord.

J'ai toujours trouvé, en effet, un peu trop optimiste l'idée qu'un surplus de connaissance et de compréhension doive produire nécessairement ou même puisse produire fréquemment un effet de libération sur celui auquel il est fourni. C'est une supposition qui m'a semblé, surtout dans la période récente, régulièrement contredite par les faits. Les vérités de la sociologie critique peuvent parfaitement être intériorisées sur un mode plus ou moins cynique sans que cela change grand-chose au comportement des intéressés : on continue à agir comme auparavant, mais en sachant ce qu'il en est et en s'abritant derrière le fait que, du point de vue du sociologue lui-même,

tout le monde fait à peu près ce qui était prévu dans son cas et ne peut tout simplement pas faire autrement. Bourdieu m'a dit à différentes reprises qu'il avait été profondément choqué par ce que j'avais écrit, dans *Rationalité et cynisme*, à propos de la façon dont une meilleure connaissance comme celle que nous devons à la sociologie et aux sciences humaines en général peut, dans les faits, encourager non pas à un effort d'émancipation, mais, au contraire, à la résignation et au cynisme. C'est sûrement choquant, mais cela n'est malheureusement guère contestable. L'usage que l'on fait aujourd'hui d'intellectuels qui ont compté en leur temps parmi les plus subversifs comme Foucault, qui est devenu, à ce qu'il semble, un auteur de référence pour certains penseurs du Medef, constitue une confirmation intéressante de cela. Alain Accardo a sûrement raison de remarquer que si la vision bourdieusienne des rapports sociaux a suscité autant d'hostilité, chez les membres de l'établissement en tout cas, « c'est parce qu'elle invite ceux qui la prennent au sérieux à se montrer conséquents et à choisir leur bord [11] ». Mais on peut craindre qu'il n'y ait malheureusement rien à quoi l'homme d'aujourd'hui s'habitue aussi facilement et qui finisse par lui sembler aussi naturel que l'inconséquence. Penser d'une façon et agir d'une autre peut malheureusement aussi devenir un habitus et même constituer l'habitus moderne par excellence.

BOURDIEU EST-IL RÉCUPÉRABLE ?

On peut évidemment aussi se rassurer en se disant que Bourdieu est resté, pour sa part, l'ennemi numéro un, unanimement reconnu et ouvertement désigné, de tous les défenseurs de l'ordre libéral et que sa pensée ne sera pas soumise avant longtemps à un processus de récupération comme celui que j'ai évoqué. Comme le constate

Michel Onfray, il y a en ce moment une unanimité assez remarquable, très révélatrice et finalement très rassurante, qui s'exprime contre lui. « La raison en est, explique-t-il, simple et évidente : Pierre Bourdieu affiche clairement son combat contre le capitalisme dans sa version libérale et, conséquemment, il hérite comme ennemis de tous ceux qui défendent cette politique, droite et gauche confondues, autant dire la plupart des journaux, à l'exception de quelques rares titres, une infime poignée dans laquelle on peut lire de véritables hommages, sans critique allusive, ni perfidie rapportée par un ancien disciple, ni réserve émise entre les lignes par un folliculaire habile et diplomate. Or les intellectuels, penseurs, philosophes et autres acteurs du monde des idées qui expriment nettement leur opposition à la domination libérale et au devenir de la planète intégralement soumis à la loi du marché sont peu nombreux dans un temps où l'argent comme horizon indépassable fournit le credo autour duquel s'organise l'ensemble des prises de position idéologiques, nationales et internationales. [12] »

On est obligé, malgré tout, de remarquer que, quand on s'interroge sur la capacité que peuvent avoir les intellectuels d'agir sur le monde et de contribuer à le transformer, la première chose que l'on constate est qu'il n'y a rien de plus facile et de plus courant que de croire ce que disent les plus critiques et les plus radicaux d'entre eux, et en même temps de s'abstenir d'en tirer des conséquences quelconques. C'est une question qui se pose avec une acuité particulière à propos des chances de succès que l'on peut attribuer à la dénonciation des abus de pouvoir dont se rend coupable le système médiatique. On aimerait pouvoir donner raison à Bourdieu quand il affirme que la critique théorique et savante des médias est susceptible de conduire à une prise de conscience et, par ce chemin, à une modification des comportements individuels et peut-être à une amélioration des choses. « J'ai la conviction, explique-t-il dans son livre sur la télévision, (et le fait que

je les présente sur une chaîne de télévision en témoigne) que des analyses comme celles-ci peuvent peut-être contribuer, pour une part, à changer les choses. Toutes les sciences ont cette prétention. Auguste Comte disait : "Science d'où prévoyance, prévoyance d'où action." La science sociale a droit à cette ambition tout comme les autres sciences. » [ST, p. 63] Je suis personnellement plutôt sceptique sur les résultats auxquels a conduit jusqu'à présent la sociologie critique des médias. Mais l'honnêteté m'oblige à dire que je ne sais pas plus que d'autres ce qui peut encore être efficace contre un pouvoir aussi démesuré et aussi bien armé et protégé que celui dont il s'agit.

Onfray a sûrement raison de répondre, à ceux qui ont formulé contre Bourdieu le reproche grotesque d'avoir été « le plus médiatique de tous les ennemis des médias », que « la critique médiatique des médias ne constitue aucunement une contradiction » [13]. « Que disent, écrit-il, les sophistes qui associent critique de la télévision et obligation de ne pas y aller ? Que la critique du fonctionnement des médias s'effectue seulement dans le désert ? Que l'alternative consiste à s'y rendre pour flatter les puissances invitantes ou à ne point y aller afin de garder sa capacité critique ? J'y vois, pour ma part, une erreur de raisonnement, car il existe une autre possibilité : s'y rendre et les critiquer, puis démontrer la légitimité d'une critique médiatique des médias. [14]» Comme tous les penseurs médiatiques, Onfray simplifie un peu trop les choses quand il suspecte *a priori* la pureté de la motivation des inflexibles (Bourdieu n'appartenait pas, bien entendu, à cette catégorie) en suggérant que, s'ils refusent d'apparaître à la télévision, cela ne peut guère être que parce qu'ils n'y sont jamais invités ou parce qu'ils savent qu'ils n'y seraient pas à l'aise [15]. Je me demande s'il ne risque pas, malheureusement, d'être obligé d'inclure dans la catégorie des « cénobites laïcs installés sur les cimes au plus près possible du ciel des idées où le rien, le vide et l'absence règnent en maître [16]» des penseurs comme Jules

Vuillemin, pour lesquels Bourdieu éprouvait justement la plus grande admiration et dont il pensait qu'ils comptent parmi les rares à avoir justement quelque chose de substantiel à dire aujourd'hui. Si, en ce qui concerne la télévision, la radio et les journaux, la « présence critique » est sans doute préférable à « un silence aussi improductif que le néant [17]», la plupart des intellectuels qui utilisent cet argument pour justifier la réponse positive qu'ils donnent aux sollicitations des médias me semblent devenir très vite beaucoup plus présents que réellement critiques – une chose qu'on ne pourrait, en revanche, sûrement pas dire de Bourdieu. Mais ce n'est pas ce point que je veux discuter. La question ne me semble pas du tout être de savoir si l'on peut ou non critiquer les médias dans les médias. La critique médiatique des médias est sûrement possible et elle est même, pourrait-on dire, prévue et souhaitée par le système lui-même. Mais tout le problème est de savoir quelles sont les chances qu'elle a de réussir à produire des effets réels et si elle est parvenue jusqu'ici ou peut parvenir demain à ébranler de façon quelconque le pouvoir auquel elle s'attaque et à modifier aussi peu que ce soit une évolution qui semble devenue à peu près inéluctable et sur laquelle personne ne semble plus depuis longtemps avoir encore les moyens d'agir.

Christopher Lasch observe que « la communication de masse, par sa nature propre, renforce, à l'instar de la chaîne de montage, la concentration du pouvoir et la structure hiérarchique de la société industrielle. Elle ne le fait pas en diffusant une idéologie autoritaire faite de patriotisme, de militarisme et de soumission, comme tant de critiques de gauche l'affirment, mais en détruisant la mémoire collective, en remplaçant les autorités auxquelles il était possible de se fier par un *star system* d'un nouveau genre, et en traitant toutes les idées, tous les programmes politiques, toutes les controverses et tous les conflits comme des sujets également dignes d'intérêts du point de vue de l'actualité, également dignes de retenir l'attention distraite du spectateur,

et par conséquent également oubliables et dépourvus de signification [18] ». On ne voit pas très bien, dans ces conditions, ce qui pourrait empêcher la critique des médias de constituer un sujet médiatique capable, comme n'importe quel autre, de retenir un moment l'attention distraite du lecteur ou du spectateur, mais en même temps aussi oubliable et ayant toutes les chances d'être aussi vite oublié que n'importe quel autre. Il n'est donc pas nécessaire d'être un élitiste, un puritain ou un esprit chagrin pour se poser des questions sérieuses sur l'efficacité d'une critique des médias formulée dans les médias et sur le comportement des intellectuels qui se flattent de réussir à être à la fois médiatiques et critiques. Pour expliquer ce qui se passe, il n'est, bien entendu, aucunement nécessaire de recourir à une théorie du complot ou d'imputer une perversité spéciale aux acteurs concernés, et en particulier aux plus puissants. Comme le souligne Onfray, c'est une chose que Bourdieu ne fait jamais : « À l'inverse de ses ennemis, jamais Pierre Bourdieu ne pense le monde en termes de complot ! Encore moins d'un complot réunissant des acteurs de l'ombre, secrètement groupés sous le signe de Machiavel. [19] » Il n'y a pas de forces du mal qui soient à l'œuvre dans le monde social. Il y a seulement des systèmes dont il faut décrire la logique ou, pour utiliser le langage de Bourdieu, des champs dont le fonctionnement obéit à des lois qui, si elles ne sont pas immédiatement connaissables, n'ont cependant rien de secret.

Pas plus que Kraus, Bourdieu n'a critiqué les journalistes dans le but de disculper les intellectuels. Noiriel écrit que « la critique des intellectuels est sans doute la clé de voûte de toute la sociologie de Bourdieu. La notion de "pouvoir symbolique" qu'il a élaborée pour expliquer cette forme de domination part de l'idée que tous les rapports sociaux sont médiatisés par le langage [20] ». C'est un point qui est effectivement tout à fait crucial chez Bourdieu. L'inégalité dans les conditions d'accès au langage et à la maîtrise des formes imposées du bon et du

beau langage constitue l'un des facteurs de discrimination les plus importants entre ceux qui exercent et ceux qui sont condamnés à subir le pouvoir symbolique (et le pouvoir en général dans ce qu'il a nécessairement de symbolique) et l'une des sources principales de la distinction entre les dominants et les dominés. Bourdieu est revenu constamment sur le privilège considérable dont disposent ceux qui ont les moyens d'agir d'une façon qui passe essentiellement par le langage et par la capacité qu'ils ont de faire accepter à autrui une représentation de la réalité qui n'a pas besoin d'être objective pour être crédible et n'est même la plupart du temps pas du tout objective, mais conçue pour présenter la réalité à leur avantage et servir leurs propres fins. Le pouvoir symbolique, c'est d'abord le pouvoir d'amener les dominés à percevoir et à décrire les choses comme ceux qui occupent des positions dominantes ont intérêt à ce qu'ils les voient et les décrivent. C'est vrai, bien entendu, des intellectuels, dont Bourdieu pense que leur rapport au langage et la possibilité qu'ils ont de créer le monde dont ils parlent simplement en en parlant sont à l'origine d'une difficulté spéciale qui rend souvent extrêmement problématique, pour ne pas dire impossible, pour eux l'accès à la réalité proprement dite et plus spécialement à la réalité sociale. Mais c'est vrai également de tous les producteurs de discours, et en particulier des hommes politiques et des journalistes. On peut penser, du reste, que cela le sera vraisemblablement de plus en plus, puisque gouverner est devenu aujourd'hui à peu près synonyme de communiquer.

BOURDIEU & LES MÉDIAS

En ce qui concerne les journalistes, une bonne partie des démêlés que Bourdieu a eus avec la télévision est venue de son désir de dénoncer à la télévision elle-même la façon

discriminatoire dont le pouvoir symbolique s'y exerce au détriment des plus humbles. Le problème de ses relations avec les médias constitue un problème en soi, que je n'ai évidemment pas l'ambition de traiter réellement ici. Je me bornerai, en fait, simplement à quelques remarques, dont certaines sont plutôt théoriques et d'autres, au contraire, un peu plus personnelles. Le petit livre de Bourdieu sur la télévision a été publié en 1996 et c'est l'année suivante, en 1997, qu'est paru le livre de Serge Halimi, *Les Nouveaux Chiens de garde* [21]. Même s'il est exagéré de dire qu'en choisissant de descendre dans l'arène de la critique des médias Bourdieu est d'une certaine manière sorti de son laboratoire et passé du statut de sociologue pour sociologues à celui de sociologue pour tout le monde, il me semble qu'il s'agit d'une question sur laquelle son attitude a changé effectivement de façon assez significative. Autant que je m'en souvienne et s'il m'est permis à nouveau d'en juger d'après les conversations que nous avons eues sur ce point, il n'a pas accordé depuis le début à la critique des médias l'importance qu'elle a fini par prendre à ses yeux dans les dernières années. C'est une autre des questions sur lesquelles nous n'étions, je crois, pas tout à fait du même avis.

Au début de son opuscule *Sur la télévision*, il écrit : « Je pense [...] que la télévision [...] fait courir un danger très grand aux différentes sphères de la production culturelle, art, littérature, science, philosophie, droit ; je crois même que, contrairement à ce que pensent et à ce que disent, sans doute en toute bonne foi, les journalistes les plus conscients de leurs responsabilités, elle fait courir un danger non moins grand à la vie politique et à la démocratie. » [ST, p. 5] Popper avait dit des choses du même genre et d'une façon qui n'était pas plus modérée ou conciliante, mais sans susciter un scandale particulier et sans se heurter à des réactions comparables à celles qu'a provoquées la parution de *Sur la télévision*, justement parce que c'est de Bourdieu qu'il était cette fois question. Il est important de

remarquer que, contrairement à ce qu'on lui a fait dire fréquemment, Bourdieu n'a jamais contesté qu'il existe des journalistes conscients de leurs obligations et de leurs responsabilités et qui sont généralement très mécontents de ce qu'on leur fait faire et des conditions dans lesquelles ils sont contraints de travailler : « Le journalisme est un des métiers où l'on trouve le plus de gens inquiets, insatisfaits, révoltés ou cyniquement résignés, où s'exprime le plus communément (surtout du côté des dominés, évidemment) la colère, l'écœurement ou le découragement devant la réalité d'un travail que l'on continue à vivre ou à revendiquer comme "pas comme les autres". Mais on est loin d'une situation où ces dépits ou ces rejets pourraient prendre la forme d'une véritable résistance individuelle et surtout collective. » [ST, p. 41-42]

Bourdieu s'intéresse peu et, à mon avis, peut-être pas suffisamment au comportement des journalistes, pris individuellement. Ce qu'il s'efforce de décrire et d'analyser est, comme toujours, les caractéristiques spécifiques d'un champ, en l'occurrence celui de la production télévisuelle, qui lui semble remarquable et important pour deux raisons essentielles : son emprise de plus en plus grande sur le monde de la culture et sa dépendance maximale, plus grande en tout cas que dans le cas de la presse écrite, par rapport à la logique marchande et aux lois du commerce. « Le phénomène le plus important, et qui était assez difficile à prévoir, c'est l'extension extraordinaire de l'emprise de la télévision sur l'ensemble des activités de production culturelle, y compris les activités de production scientifique ou artistique. » [ST, p. 40] C'est donc à la télévision que se manifeste de la façon la plus éclatante la contradiction entre les conditions économiques et sociales de la production des œuvres de la culture et celles de leur transmission au plus grand nombre : « La télévision porte à l'extrême cette contradiction dans la mesure où elle subit plus que tous les autres univers de production culturelle la pression du commerce, par l'intermédiaire de l'audimat. » [ST, p. 40]

Et le problème de la presse écrite, même la plus sérieuse, réside dans la tendance qu'elle a à s'aligner, elle aussi, de plus en plus sur le même modèle.

Je ne suis pas sûr, pour ma part, que le renforcement de la maîtrise exercée par la télévision sur l'ensemble des activités de production culturelle ait été aussi difficile à prévoir que l'affirme Bourdieu. Mais c'est un fait qu'il ne semble pas avoir été prévu et qu'il n'a suscité à peu près aucune opposition et aucune résistance sérieuses chez les représentants du monde de la culture. L'idée que la télévision et les médias en général, en y incluant la presse écrite, pourraient faire courir un danger majeur à la culture n'a émergé que de façon relativement récente et il ne faudrait surtout pas s'imaginer qu'elle est devenue dominante ou même simplement très répandue. On touche ici au problème de la dépendance des producteurs de culture par rapport aux diffuseurs des médias et de la façon dont les premiers s'empressent généralement de collaborer avec les seconds : « Les journalistes observent souvent avec beaucoup de satisfaction que les universitaires se précipitent dans les médias, sollicitant un compte rendu, quémandant une invitation, protestant contre l'oubli où ils sont tenus. À entendre leurs témoignages, assez terrifiants, on est amené à douter vraiment de l'autonomie subjective des écrivains, des artistes et des savants. » [ST, p. 70] Il n'y a évidemment que peu d'intellectuels qui pensent pouvoir se passer tout à fait de l'aide de la presse (peut-on, d'ailleurs, accéder sans elle au statut d'« intellectuel », au sens auquel le mot est utilisé la plupart du temps en France ?) ; et il y en a encore moins qui soient prêts à prendre le risque de la critiquer ouvertement. Le prix à payer pour cela est bien connu et il est élevé. Ce que dit Daniel Carton des relations que ses confrères de la presse et les hommes politiques ont avec un journal comme *Le Monde* s'applique évidemment aussi au comportement des intellectuels à son égard : « La toute première recommandation faite à la jeune attachée de presse ou au communicant fringant qui

débarque est : "Ne pas se fâcher avec *Le Monde*." Ligne de conduite que s'imposent également les confrères respectueux des usages de la corporation du papier. C'est l'assurance tous risques que les politiques s'empressent de contracter pour espérer voyager loin. Attaquez-vous au *Monde* et les nuages noirs du bannissement s'accumuleront au-dessus de votre tête. [22]»

Bourdieu espérait que la prise de conscience de tous les mécanismes qu'il a décrits pourrait conduire « à des tentatives collectives pour protéger l'autonomie qui est la condition du progrès scientifique contre l'emprise croissante de la télévision » [ST, p. 70]. Il y a eu et il continuera sans doute à y avoir quelques protestations individuelles dispersées, mais il n'y a malheureusement pas eu jusqu'à présent de tentatives collectives de l'espèce à laquelle il songeait et rien ne prouve qu'il puisse y en avoir. Mon sentiment personnel est que, pour conserver une chance de réussir à s'opposer à l'emprise croissante des médias, le monde intellectuel aurait dû réagir de façon beaucoup plus collective et commencer à le faire beaucoup plus tôt. Mais il ne l'a pas fait au moment où c'était peut-être encore possible et il ne se révoltera sûrement plus désormais contre ce que l'on peut considérer et qu'il considère lui-même largement comme un fait accompli.

On peut mesurer l'affaiblissement des capacités de résistance du milieu intellectuel à la façon dont ce qui suscitait encore l'étonnement et l'indignation il y a vingt ou trente ans a fini par apparaître comme tout à fait normal et supportable, voire même satisfaisant. Régis Debray a publié en 1979 un livre, que j'avais trouvé à l'époque courageux et assez remarquable, intitulé *Le Pouvoir intellectuel en France*, dans lequel il écrivait notamment : « Quarante médiocrates (au grand maximum) ont pouvoir de vie ou de mort sur quarante mille auteurs. [...] Pour les travaux des uns et des autres, ils constituent le sas à passage obligatoire séparant l'événement du non-événement, l'être du néant, l'utile de l'absurde. [23]» Ce Debray-là est celui

auquel Christopher Lasch fait référence dans *Culture de masse ou culture populaire ?* : « Les nouveaux médias se bornent à universaliser les effets du marché, en réduisant les idées au statut de marchandises. De la même façon qu'ils transforment le processus de sélection et de confirmation de la vertu politique en substituant au jugement populaire leurs propres conceptions de l'intérêt médiatique, ils transforment la consécration de l'excellence littéraire ou artistique. Leur appétit insatiable pour la "nouveauté" (c'est-à-dire pour de vieilles formules présentées sous de nouveaux oripeaux), leur dépendance à l'égard de l'immédiateté du succès du produit lancé sur le marché, ainsi que leur besoin d'"une révolution idéologique annuelle", comme dit Debray, font désormais de la "visibilité" le seul critère du mérite intellectuel. [24] » Puisque *Le Nouvel Observateur* vient de publier un numéro hors-série sur le thème « Karl Marx, le penseur du troisième millénaire ? », avec comme sous-titre « Comment échapper à la marchandisation du monde » (octobre-novembre 2003), il n'est pas du tout exclu que la prochaine révolution idéologique consiste à réintroduire solennellement un penseur que le monde intellectuel et la presse venaient pourtant à peine d'enterrer à grand fracas et, comme toujours, de façon apparemment définitive. Le reproche principal que l'on peut adresser aux médias à prétention culturelle me semble être qu'ils ne s'y prendraient pas autrement si leur but était de persuader avant tout le lecteur que rien de ce qui peut se passer à un moment donné dans le monde des idées n'a une importance quelconque et ne mérite d'être pris au sérieux.

Mais revenons, justement, aux choses sérieuses. Autant que je m'en souvienne, Debray, à l'époque dont je parle, avait suscité un certain scandale en dénonçant le pouvoir quasiment dictatorial exercé, selon lui, sur la littérature par une émission de télévision comme celle de Bernard Pivot, mais s'était ensuite rétracté de façon assez piteuse. Aujourd'hui, malheureusement, le médiologue et soi-disant critique des médias, dont le statut est devenu à peu

près indiscernable de celui des intellectuels les plus médiatiques auxquels il s'en prenait dans son livre, semble avoir changé radicalement de ton et de musique. Il n'a rien contre l'oligarchie ou même le despotisme des médiocrates, pourvu qu'ils soient éclairés, et il ne semble plus très préoccupé par la question de savoir si le pouvoir exercé par les médias dans le domaine de la culture est légitime ou usurpé. Jean Daniel, le directeur du *Nouvel Observateur*, a évoqué souvent, avec un mélange assez typique d'arrogance et de fausse humilité, la façon dont son journal a exercé pendant longtemps et continue probablement à exercer une véritable hégémonie sur le monde intellectuel. Il y a de bonnes raisons, si on s'en tient à l'aspect proprement intellectuel, de penser que le pouvoir dont il s'agit et la façon dont il est exercé sont le plus souvent très discutables (pour ne pas dire plus). Ceux qui le détiennent ne donnent que rarement l'impression de posséder réellement les connaissances et les qualités de caractère qui seraient nécessaires pour cela. Ce qui indignait Bourdieu, avec qui j'ai souvent parlé de ce problème, était la confusion constante des rôles et des compétences sur laquelle repose le magistère intellectuel d'un journal comme *Le Nouvel Observateur*. Mais il semble qu'elle ne gêne pas vraiment et ne gêne même plus du tout Debray, qui, d'après ce que j'ai pu lire dans *Le Monde*, à l'occasion du transfert des papiers de Jean Daniel à la Très Grande Bibliothèque, ce qui a valu à celui-ci, paraît-il, « une journée entière d'éloges », a tenu à le déculpabiliser complètement : « Après tout, il est rare qu'on puisse dire du bien des hégémonies. Là, on a envie de dire : bravo, longue vie au pouvoir intellectuel de notre ami Jean. » Comme dirait Kraus, puisqu'on est démocrate, on aimerait bien voir disparaître ou, en tout cas, changer sérieusement le système de l'intellocratie et de la médiocratie, mais à la condition de pouvoir conserver tous les intellocrates et les médiocrates, pris individuellement, qui sont,

comme chacun sait, tous si sympathiques, si remarquables et si indispensables.

C'est une chose dont on a eu une confirmation spectaculaire avec le concert de lamentations auquel a donné lieu dans le monde intellectuel le départ à la retraite de Bernard Pivot. Lui aussi n'a entendu, pour ainsi dire, que des éloges, quelquefois dithyrambiques. On lui a même demandé, si je me souviens bien, de façon apparemment sérieuse, pourquoi il n'envisagerait pas de se présenter à l'Académie française. Ce serait effectivement assez logique, puisque ceux qui font vendre les livres sont devenus depuis un certain temps déjà au moins aussi importants (et même, dans certains cas, beaucoup plus) que ceux qui les écrivent et qu'ils peuvent, par conséquent, passer aujourd'hui assez facilement pour les meilleurs et les premiers serviteurs de la culture. Le problème qui subsiste est celui que pose Musil, quand il dit que ce qui est douloureux, dans le cas du journaliste, est le contraste entre ce qu'il est et ce qu'il pourrait être. Ce qui est douloureux, dans le cas d'un médiocrate comme Pivot, est le contraste entre ce qu'il a fait et ce qu'il aurait pu faire pour la littérature et pour les idées en général avec une émission comme celle dont il disposait, et le fait que personne, au moment de son départ, ne semble avoir osé lui faire remarquer qu'il aurait peut-être pu aussi faire autre chose et beaucoup mieux, ne serait-ce qu'en invitant un peu moins certains auteurs, et un peu plus certains autres. Si la télévision a rendu des services éminents à un certain nombre d'écrivains et de philosophes, on a, en effet, le droit d'être un peu plus sceptique sur la réalité des services qu'elle a rendus à la littérature et à la philosophie elle-même. Mais j'avoue être incapable, pour ma part, de décider si les célébrations qui ont marqué le départ de Pivot constituent l'expression du degré de résignation que l'on a atteint dans ce domaine et qui oblige à se dire que ce que l'on a eu était réellement ce que l'on peut espérer obtenir de mieux de la part des médias, ou de la conviction sincère que l'on ne

peut, selon les termes de Debray, que souhaiter longue vie à des formes de pouvoir intellectuel exercées avec une compétence et un sérieux aussi irréprochables.

Nous touchons ici au problème de la connivence et du copinage, qui présentent la particularité d'être régulièrement dénoncés et d'être considérés en même temps comme la façon la plus normale et même la seule possible de procéder. Bourdieu a parlé de procédés qui, « en d'autres univers, auraient nom "corruption", "concussion", "malversation", "trafic d'influence", "concurrence déloyale", "collusion", "entente illicite" ou "abus de confiance" et dont le plus typique est ce qu'on appelle en français le "renvoi d'ascenseur" [25]». Ces termes n'ont, selon moi, rien d'exagéré. « La vérité, écrit Serge Halimi, est rude. Un ouvrage dont l'auteur est une sommité médiatique n'affrontera jamais le feu d'une honnête critique. Les cumuls de tribune et les "courtoisies croisées" lui serviront de parapet. [26]» Malheureusement, le manque d'imagination des critiques, qui ne voient pas du tout quelle raison sérieuse et objective quelqu'un pourrait avoir de les critiquer à leur tour, est devenu tel qu'il est impossible de faire le genre de constatation que je viens de citer – et qui est, remarquons-le, à la portée de tout le monde – sans risquer d'être soupçonné immédiatement de ne parler que sous l'effet du ressentiment et de la jalousie.

Je n'ai pratiquement jamais rencontré, en France, de journaliste qui soit prêt à admettre que la pratique systématique du copinage et du renvoi d'ascenseur constitue un problème sérieux et qui exigerait également des mesures sérieuses. « Il est vrai [...] qu'il y a des situations de monopole, des abus, admet Roger-Pol Droit dans un entretien avec Michel Onfray. Ces traits sont connus, anciens, et il faut que chacun lutte contre ce phénomène dans son coin, mais cela n'est en aucun cas spécifique à la France. Ici, pour peu qu'on connaisse les coulisses du milieu, quand un livre paraît, on sait à l'avance qui va en parler et de quelle façon. Ce décryptage-là, on n'est pas

capable de le faire pour la presse de Copenhague ou de Rio, alors on pense qu'elle marche mieux, mais c'est faux. [27]» À cela, j'ai envie de répondre, tout d'abord, que ce qui est faux, même si c'est rassurant pour les journalistes, est de dire que les choses se passent partout et toujours de la même façon (en ce qui concerne la pratique du copinage, il y a bel et bien un problème propre à la France et même une exception française), et il faut remarquer que, même si c'était vrai, cela ne constituerait, de toute façon, pas une excuse ; ensuite, que tous les journalistes concernés seraient sans doute prêts à affirmer qu'ils ont toujours lutté jusqu'ici contre le phénomène, pour ce qui les concerne et « dans leur coin », avec le résultat global remarquable que l'on sait ; enfin, qu'il est tout de même un peu inquiétant de voir le titulaire d'une chronique philosophique dans un journal comme *Le Monde* admettre aussi ouvertement que quelqu'un qui sait ce qui passe dans les coulisses peut, quand un livre paraît, prédire qui va en parler (et probablement déjà, je suppose, *si* on va en parler) et ce qu'on va en dire. Je continue, je l'avoue, à faire partie des idéalistes ou des naïfs qui considèrent cela comme la preuve du fait que les choses se passent de façon profondément anormale.

LE JOURNALISME AVANT & APRÈS BOURDIEU

Le livre de Daniel Schneidermann, *Du journalisme après Bourdieu*, comporte, entre autres morceaux d'anthologie, le suivant, dans lequel il fait la leçon à Bourdieu : « De même que votre propre succès s'explique aussi par la part de sincérité investie dans chacun de vos livres et chacune de vos interventions, par le reliquat, dans vos bulles excommunicatrices, de la colère du petit boursier béarnais, par ce qui reste de souvenirs du "dominé" dans votre domination d'aujourd'hui, de même ce sont la sincérité et

le talent qui opèrent le tri, à égalité avec la soumission et le sens des rapports de force, parmi les maîtres des médias. "Qui a trié Alain Minc ? Ou Bernard-Henri Lévy ?" demande Serge Halimi ? Rien d'autre que leur habileté, leur talent, leur travail, leur sincérité, cher Serge. Personne d'autre. [28] » (On remarquera qu'il n'est plus question dans la réponse du rôle que pourraient jouer également la « soumission » et le « sens des rapports de force ».)

En lisant des déclarations de cette sorte, on ne peut qu'être sidéré : ou bien l'auteur est le dernier des naïfs, s'il croit réellement ce qu'il affirme (même avant Bourdieu – puisqu'il prétend parler après lui –, quel homme sérieux pouvait croire cela ?), ou bien il nous prend cyniquement pour les derniers des imbéciles s'il espère nous le faire croire. Personne, bien entendu, ne peut être surpris d'entendre les médiocrates certifier, la main sur le cœur, que ceux que le système dont ils sont les représentants a distingués l'ont été exclusivement par leur talent. Mais il ne semble pas nécessaire d'être bourdieusien pour se rendre compte que, si on voit certains dix ou vingt fois plus que d'autres à la télévision, ce n'est peut-être pas uniquement parce qu'ils ont dix ou vingt fois plus de talent.

Que peut-on répondre, cependant, à un journaliste qui réaffirme avec une candeur aussi désarmante et un optimisme aussi ahurissant – et, qui plus est, après avoir lu ou fait semblant de lire Bourdieu – que ceux que les médias ont sélectionnés ne l'ont été réellement que par leurs mérites et que, par conséquent, on peut faire confiance à un système dont le mode de fonctionnement garantit qu'il distinguera invariablement les meilleurs ? Le problème n'est évidemment même pas de savoir si la confiance libérale dans les vertus du marché et de la libre concurrence peut ou non être acceptée, car il faudrait déjà, pour cela, que les règles de la concurrence ne soient pas violées en permanence et de la façon la plus grossière qui soit. Au moment de la parution du dernier livre de Bernard-Henri Lévy, *Qui a tué Daniel Pearl ?*, un lecteur

du *Monde* a écrit au journal pour se plaindre de ce qu'il appelle le « matraquage publicitaire » qui est de règle à propos de certains auteurs et de certains livres : « Samedi 3 mai : France-Culture, de 12 heures 45 à 13 heures 30 ; France 2 chez Ardisson vers 23 heures. Lundi 5 mai : France-Culture de 7 heures à 8 heures 30, de 12 heures 45 à 13 heures 30 et de 19 heures 30 à 22 heures. Mardi 6 mai : France 2, entre 22 heures 32 et 0 heure 08. Mercredi 7 mai : France 3, entre 23 heures 22 et 0 heure 02. [...] Ajoutons France 2 ("Campus"), La Chaîne Sénat, France 3. [...] Et ainsi de suite. [1] » Il est dommage que ce lecteur n'ait pas lu le livre de Schneidermann. S'il l'avait fait, il saurait que cette omniprésence de certains auteurs et la place proprement démesurée qui leur est faite dans les médias ne sont en réalité que le reflet exact de la supériorité incommensurable qu'ils possèdent sur tous les autres par le talent et par leurs autres qualités. Comme disait Lichtenberg, « il y a des gens qui peuvent croire ce qu'ils veulent ; ce sont d'heureuses créatures ». Ceux qui ont des yeux pour voir et qui ne peuvent pas croire ce qu'ils veulent peuvent, en revanche, constater tous les jours que l'idée d'essayer de donner, autant que possible, une représentation objective et équilibrée de ce qui se fait réellement dans des domaines comme la littérature, la philosophie, l'art et la culture en général est bien la dernière qui puisse inspirer le comportement des décideurs de la presse.

On entend souvent dire qu'il est nécessaire qu'il y ait des livres qui se vendent à des centaines de milliers

1. Il faudrait effectivement ajouter un bon nombre de choses pour parvenir à une description complète du « pilonnage médiatique » qui a accompagné la parution du livre de Bernard-Henri Lévy [29]. Malheureusement, la disproportion et la démesure ahurissantes des moyens utilisés pour la promotion de certains auteurs consacrés sont considérées dorénavant comme une chose tout à fait normale ; et l'idée d'essayer de vérifier ce qu'ils affirment, avant de commencer à les célébrer, semble être perçue comme une véritable incongruité.

d'exemplaires pour que des ouvrages à tirage très faible ou confidentiel puissent également être publiés et que, par conséquent, en assurant la promotion des ouvrages à succès, les médias aident aussi les livres qui ne peuvent espérer atteindre qu'un public très restreint. Je me souviens qu'à l'époque du triomphe de la « nouvelle philosophie » – une révolution philosophique dont on peut dire qu'elle a été fabriquée à peu près entièrement par les médias, au premier rang desquels se trouvaient *Le Monde* et *Le Nouvel Observateur*, qui ont joué dans cette affaire un rôle absolument déterminant –, c'était un sujet de discussion fréquent entre Jérôme Lindon, qui dirigeait les Éditions de Minuit, et moi. Il trouvait que je m'énervais beaucoup et un peu inutilement contre ce qui avait été appelé, à juste titre, la « pub-philosophie » ; et, même s'il n'y avait aucune divergence entre nous sur l'importance exacte qu'il convenait de lui d'accorder du point de vue intellectuel, il m'incitait à tenir compte du fait qu'il faut qu'il se publie des livres de philosophie comme ceux de Bernard-Henri Lévy, avec tout le battage publicitaire auxquels ils donnent lieu, pour que des livres comme les miens puissent avoir aussi une chance d'exister et d'être lus (au moins par quelques-uns). C'est sans doute vrai, mais, dans ce cas, on est en droit de reprocher à la presse de chercher à faire passer pour une fonction proprement culturelle ce qui est en réalité une fonction essentiellement économique qu'elle remplit dans un système qui est de plus en plus ouvertement celui du marché.

C'est, je crois, le genre de constatation que faisait déjà Kraus. Le pouvoir de plus en plus grand qui est exercé par la presse dans le domaine de la culture pourrait bien reposer essentiellement sur une usurpation de fonction. Il s'agit de contribuer à faire acheter et vendre le mieux possible des produits qui ressemblent de plus en plus à tous les autres, mais il est essentiel que tout cela se passe sous le déguisement d'une contribution majeure apportée à la culture elle-même. Pour remplir une fonction culturelle

proprement dite, il faudrait que les médias soient capables d'effectuer un véritable travail critique d'évaluation de ce qui paraît, d'aider le lecteur à distinguer l'essentiel de l'accessoire et le durable de l'éphémère, de défendre ceux qui ont le plus besoin d'être défendus, de faire connaître ceux qui ont le plus de difficultés à obtenir la reconnaissance et qui sont souvent aussi ceux qui la mériteraient le plus, etc. Mais il est facile de se rendre compte que le système fonctionne d'une façon qui n'a à peu près rien à voir ce genre de finalité, qui est même, de son point de vue, tout à fait incongrue. Il ne s'agit pas du tout d'essayer de rendre, autant que possible, à chacun ce qui lui est dû, mais uniquement de faire vendre ce qui est le plus vendable et de faire vendre encore mieux ce qui se vend déjà tout à fait bien. « Il y aujourd'hui, dit Bourdieu, une "mentalité audimat" dans les salles de rédaction, dans les maisons d'édition, etc. » [ST, p. 8] Le marché est désormais reconnu comme « instance légitime de légitimation ». Le résultat de cela est une inversion de la formule que les Américains utilisent pour caractériser le sacerdoce journalistique : « Réconforter ceux qui vivent dans l'affliction et affliger ceux qui vivent dans le confort. »

C'est une inversion qui avait déjà été soulignée, elle aussi, par Kraus. Ce dont il s'agit aujourd'hui est plutôt : « Accabler de préférence ceux qui connaissent déjà les pires difficultés et dont on sait que personne ne les défendra, et réconforter constamment ceux qui vivent déjà dans le plus grand confort, autrement dit, passer le plus clair de son temps à consacrer des gens déjà consacrés, à essayer de faire passer les plus puissants pour des marginaux et des persécutés et les persécutés pour les véritables puissants, etc. » Ce que montre le discours tenu par Schneidermann est avant tout à quel point le journalisme culturel obéit désormais à la logique du marché et considère comme ridicule et déplacée toute espèce de préoccupation pour l'équité et la justice dans le traitement des œuvres de l'esprit et de ceux qui les produisent.

Corrélativement, ceux qui osent encore exiger de lui qu'il fasse preuve d'un minimum de sens de la justice et qu'il se préoccupe du sort des plus défavorisés, plutôt que de celui des grands et des puissants, ne sont plus perçus autrement que comme des aigris et des jaloux, dont la protestation n'exprime que la frustration et le ressentiment personnels. L'absence de réaction du milieu intellectuel me semble signifier qu'il a désormais, lui aussi, accepté largement l'idée que la visibilité est le critère le plus sérieux du mérite intellectuel. Comme dirait Musil, la notoriété et la visibilité ont au moins l'avantage incontestable d'être plus faciles à évaluer, du point de vue quantitatif, que l'importance réelle.

Le livre de Daniel Schneidermann comporte un autre morceau d'anthologie, qu'il est difficile de résister à l'envie de citer. D'après lui, ce sont, pour une part importante, les mauvaises habitudes prises sous l'influence de Bourdieu qui seraient responsables de la tendance qu'ont les journalistes à se croire autorisés à affirmer des choses qu'ils ne sont pas tenus de vérifier : « Sans un certain “air du temps”, directement issu du pilonnage bourdieusien martelant que la vérification, le contradictoire, le pluralisme, après tout, ne sont que les cache-sexe de la “pensée unique”, que les faits sont secondaires et doivent s'effacer devant leur interprétation, sans la monstrueuse convergence de Bourdieu et de “X Files”, l'“affaire l'Encornet et Trottinette” n'eût simplement pas été possible, et la folle rumeur du Sud n'eût pas trouvé à Paris d'aussi puissants amplificateurs. [30] » Le raisonnement est à peu près le suivant. C'est de ce que Sollers appelle le « pluralisme médiatique » que jaillissent la lumière et la vérité. Par conséquent, ceux qui refusent de se produire dans les médias ou ne le font qu'avec la plus grande méfiance refusent de se soumettre à l'obligation de vérification et donc considèrent que la vérité n'a pas d'importance réelle. Comme chacun sait, avant que Bourdieu ne défende lui-même ce genre de conception, les journalistes étaient toujours

soucieux de vérifier scrupuleusement ce qu'ils affirment. (On avait eu l'occasion de s'en rendre compte au moment de l'affaire suscitée par le meurtre du petit Grégory Villemin et on vient d'en faire à nouveau l'expérience à propos de celle du "bagagiste de Roissy".) Par la bouche de Schneidermann, la presse, qui a les moyens de détruire en toute impunité la réputation et quelquefois l'existence même des gens en publiant des informations qu'elle ne se soucie pas de vérifier, fait comprendre à Bourdieu que c'est au fond de sa faute si elle se conduit de cette façon et trouve normal de le faire. « Rejetant le journalisme d'argent et le journalisme-spectacle, le "contre-journalisme" jette aux orties dans le même mouvement l'essence du journalisme lui-même, à savoir la vérification de ses informations auprès de plusieurs sources indépendantes les unes des autres. [31] »
Le lien entre ces deux choses m'échappe, je l'avoue, complètement. Je ne vois pas en quoi le fait de tenir à la vérification de l'information, de préférence auprès de plusieurs sources indépendantes, devrait obliger à accepter, du même coup, le journalisme d'argent et le journalisme-spectacle, dans ce qu'ils produisent aujourd'hui de plus intolérable, ni en quoi le fait de contester le journalisme d'argent et le journalisme-spectacle devrait encourager l'idée que l'on peut se permettre des entorses aux règles de la vérification et de la preuve. S'il y a des journalistes qui se sont imaginé que Bourdieu les autorisait à prendre des libertés avec les exigences de la déontologie ou celles du métier, et en particulier à croire que les faits sont d'une importance tout à fait secondaire, c'est qu'ils ne l'ont tout simplement pas lu.

Comme je l'ai dit, l'organisation de la résistance à l'emprise des médias n'a pas toujours présenté, aux yeux de Bourdieu, le même caractère d'urgence. Il ne l'a jugée nécessaire que quand une chose qui a été conquise très difficilement, à savoir l'autonomie relative du monde intellectuel et de la cité savante par rapport au pouvoir, en

particulier au pouvoir politique, économique et médiatique, lui a paru menacée. C'est d'ailleurs ce thème qui a fait l'objet du dernier cours qu'il a donné au Collège de France. Je pense personnellement que les choses présentaient déjà dans les années 1960 des aspects très inquiétants et même, pour tout dire, inacceptables. Mais, dans l'ensemble, les maîtres à penser de l'époque structuraliste n'avaient guère de raisons de se plaindre du comportement de la presse et du pouvoir exercé, en matière intellectuelle, par des journaux comme *Le Nouvel Observateur.* C'est justement avec l'arrivée au pouvoir de la nouvelle philosophie que l'on a commencé à se rendre compte qu'au jeu de la médiatisation on peut toujours trouver des gens qui maîtrisent mieux les règles et qui ne sont plus handicapés par des scrupules qui sont en train de devenir un peu ridicules et relèveront bientôt d'un autre âge. C'est à cette époque-là que Deleuze a émis l'idée d'une sorte de code de déontologie par lequel les intellectuels accepteraient de s'imposer des principes et des limites d'une certaine sorte dans leurs relations avec les médias. On sait ce qu'il est advenu de cette idée.

J'ai repensé à elle en lisant le livre que Bernard Poulet a consacré récemment au *Monde*, dans lequel il parle d'une pratique appelée le « dérapage avec alibi » : « *Le Monde* a créé une nouvelle pratique journalistique : le dérapage avec alibi. Il passe son temps à édicter des règles que les journalistes doivent respecter. Et plus les erreurs se multiplient, plus les règles et les procédures sont renforcées. Jamais, au temps de Beuve-Méry, on n'avait éprouvé le besoin d'édicter autant de codes de bonne conduite. Il n'y en avait simplement pas. La bonne conduite allait de soi. [32]» C'est exactement le genre de réflexion que je me suis faite, au moment où Deleuze a poussé son cri d'alarme et formulé sa proposition. Si les intellectuels avaient été capables d'adopter spontanément une attitude correcte envers les médias, il ne serait venu à l'esprit de personne de suggérer l'adoption d'un code de bonne

conduite auquel aurait été confiée la tâche de gouverner leurs relations avec eux. Parlant de la fameuse « charte » que *Le Monde* a jugé bon de publier pour que (Edwy Plenel *dixit*) le lecteur puisse, le cas échéant, opposer directement au journal les principes qui ont été édictés par lui-même, Poulet remarque, avec une certaine cruauté, que « ce livre des principes [...] prête à sourire quand on compare les règles proclamées et leur mise en pratique [33] ». Je n'avais aucun doute sur le fait que, si la proposition de Deleuze s'était réalisée, on aurait observé un contraste du même genre et même peut-être encore plus grand entre les règles et leur mise en pratique. Autant que je m'en souvienne, la réaction de Bourdieu a été à peu près la même que la mienne. Formulée dans son langage, la raison de cela pourrait être qu'un habitus qu'on n'a pas été capable de conserver (ou d'acquérir) au bon moment ne peut pas être suppléé par l'adoption d'un système de règles ou de principes. Ou encore : il est trop tard pour se mettre à formuler des règles quand on a déjà pris, dans la pratique, l'habitude de les violer de façon systématique. C'est pourquoi, aussi compréhensible et respectable qu'elle ait pu être, il valait mieux, en fin de compte, que la suggestion de Deleuze ne soit pas suivie d'effet. C'est, en tout cas, ce qu'on est obligé de se dire quand on pense à toutes les façons dont le code de bonne conduite auquel il songeait n'aurait pas manqué d'être ridiculisé par ses propres auteurs.

– V –
Le savant & le politique

Souvent je me suis compris, sûrement de façon un peu ridicule, comme le chef d'un mouvement de libération des sciences sociales contre l'impérialisme de la philosophie.

PIERRE BOURDIEU [ESS]

La revanche du réel est impitoyable pour la bonne volonté mal éclairée ou le volontarisme utopiste.

PIERRE BOURDIEU [LL]

Version remaniée et développée d'une communication au colloque « Bourdieu français — Bourdieu allemand. Deutsch-französische Perspektiven. Wissenschaftszentrum für Sozialforschung », Berlin, 12-14 juin 2003.

LA RESPONSABILITÉ DU SAVANT

« Écrivains et savants sont des citoyens ; il est donc évident qu'ils ont le devoir strict de participer à la vie publique. Reste à savoir sous quelle forme et dans quelle mesure. [1] » C'est la question que s'est posée Durkheim en 1904, en relation avec le réveil du monde intellectuel qui s'est produit au moment de l'affaire Dreyfus. Tous les citoyens ont le devoir de participer à la vie publique. Les écrivains et les savants ont-ils une obligation spéciale de le faire et, si oui, sous quelle forme doit se présenter leur intervention ? La réponse que Durkheim donne personnellement à la question qu'il pose est la suivante : « C'est [...] surtout, à mon sens, par le livre, la conférence, les œuvres d'éducation populaire que doit s'exercer notre action. Nous devons être avant tout des *conseilleurs*, des *éducateurs*. Nous sommes faits pour aider nos contemporains à se reconnaître dans leurs idées et dans leurs sentiments beaucoup plutôt que pour les gouverner ; et dans l'état de confusion mentale où nous vivons, quel rôle plus utile à jouer ? D'autre part, nous nous en acquitterons d'autant mieux que nous bornerons là notre ambition. Nous gagnerons d'autant plus facilement la confiance populaire qu'on nous prêtera moins d'arrière-pensées personnelles. Il ne faut pas que dans le conférencier d'aujourd'hui on soupçonne le candidat de demain. [2] »

Dans une période où, pour reprendre la formule de Durkheim, les gens ne se reconnaissent pas dans leurs idées et où règne même une forme de confusion mentale, le rôle de l'intellectuel est-il en premier lieu d'essayer de réintroduire un minimum de clarté ou, ce qui est bien différent, de formuler des directives et d'assumer un rôle de *leader* ou de chef politique ? C'est, bien entendu, le problème de la participation de l'intellectuel en général (et non du sociologue en particulier) à la vie publique, que

soulève Durkheim dans ce contexte. Bourdieu, comme on sait, a, pour sa part, une réponse précise à donner en ce qui concerne les possibilités qui s'offrent au sociologue et les devoirs qui s'imposent à lui en matière pratique : la connaissance sociologique produit un effet libérateur et elle fournit des moyens d'agir effectivement sur la réalité sociale. Bourdieu en est tellement convaincu qu'il va même, à certains moments, jusqu'à citer Auguste Comte : « Science, d'où prévoyance, prévoyance, d'où action. »

Le danger que perçoit Durkheim réside essentiellement, pour un intellectuel, dans la tentation d'essayer de combiner la fonction du savant avec celle du responsable politique de haut niveau, alors que, remarque-t-il, il y a *a priori* peu de chances pour qu'un sociologue puisse faire un homme d'État complet et, inversement, pour que quelqu'un puisse devenir député ou sénateur tout en restant en même temps écrivain ou savant. Il existe, bien entendu, quelques exceptions, mais elles confirment plutôt la règle. La science et la politique requièrent des aptitudes complètement différentes, qui ne se trouvent réunies que de façon rarissime dans un même homme. Durkheim ne discute pas explicitement, dans ce contexte, la question qui, au contraire, préoccupe directement Max Weber, celle de la politisation de la science : si l'on admet que rien ne prédispose le savant à se transformer en un professionnel de la politique, peut-il néanmoins faire de la politique et se comporter en politique dans la pratique même de la science ? La réponse bien connue que donne Weber, dans *Wissenschaft als Beruf* (1919), est qu'il ne le doit pas. « On dit, et j'y souscris, que la politique n'a pas sa place dans la salle de cours d'une université. [3]»

La raison essentielle qu'avance le sociologue pour exclure de l'enseignement toute prise de position politique explicite ou implicite – et, plus généralement, toute réponse à des questions normatives portant sur la *valeur* des contenus culturels, des pratiques et des institutions qu'il décrit – est que le prophète et le démagogue n'ont

pas leur place dans une chaire universitaire. On peut dire au prophète aussi bien qu'au démagogue : « Va dans la rue et parle en public » – autrement dit là où tu peux être critiqué. Mais les étudiants n'ont pas la possibilité de critiquer le professeur dont ils sont obligés de suivre les cours et il ne doit surtout pas profiter de cette situation pour essayer de leur imposer ses choix et ses convictions politiques personnels. Il est vrai qu'en pratique les choses ne se passent à peu près jamais de cette façon. Mais, pour Weber, cela ne prouve absolument rien contre la justesse du principe, exactement comme la fréquence des erreurs matérielles commises ne prouve rien contre l'obligation de chercher la vérité. « Je suis prêt, dit-il, à vous fournir la preuve au moyen des œuvres de nos historiens que, chaque fois qu'un homme de science fait intervenir son propre jugement de valeur, il n'y a plus compréhension intégrale des faits. [4] »

Raymond Aron note, dans son introduction à la traduction française du texte, que « la défense et illustration de la science revêt, dans les discours de Max Weber, un ton pathétique parce qu'on y sent l'écho amorti d'une nostalgie et l'impatience d'un homme d'action. [...] Impatience d'un homme d'action qui demande à la science la connaissance des moyens et des conséquences, mais qui sait à l'avance qu'elle ne le délivrera pas de l'obligation de choisir, parce que les dieux sont multiples et les valeurs contradictoires. [5] » L'argument principal que Weber utilise pour exclure les attitudes, les comportements et les prises de position politiques des amphithéâtres universitaires est, à bien des égards, surprenant. Car si le problème crucial, en ce qui concerne l'enseignant, est que sans cela il risquerait de se transformer en un tribun politique, dont les opinions ne peuvent cependant pas, pour des raisons institutionnelles, être discutées et éventuellement contestées, comme elles le seraient dans le cas normal, on est tenté de faire remarquer que les propositions qu'il peut être amené à formuler et à défendre

ex cathedra en matière de description et d'analyse des faits ne le peuvent en principe pas davantage et que, sur ce plan-là aussi, il est exposé clairement au risque de commettre un abus de position dominante. Le vrai problème est donc sans doute plutôt, pour Weber, que le titulaire d'une chaire universitaire est là pour enseigner une science objective, et non pour exposer et défendre des choix qui ne peuvent être que subjectifs et dont l'expression ne relève en principe que de la sphère privée ou de la sphère proprement politique. Le professeur d'université est tenu de respecter avant tout un devoir d'objectivité et, s'il peut sans doute y avoir une science de la morale et de la politique qui procède de façon objective, il ne peut, en revanche, y avoir d'objectivité dans le domaine de l'opinion et de l'action morales et politiques elles-mêmes. L'action fait nécessairement intervenir des prises de position normatives et des jugements de valeur. Mais la compréhension que cherche le sociologue et qu'il essaie de communiquer à ceux qui l'écoutent ou le lisent peut et, autant que possible, doit éviter de le faire.

Dans son essai de socio-analyse [ESS], Bourdieu explique qu'au début des années 1960, pour lutter contre l'impérialisme de la sociologie américaine, représenté par la trinité Parsons, Merton et Lazarsfeld, il lui a paru indispensable d'effectuer un retour à Durkheim et à Weber, plus particulièrement à Weber, qu'il fallait, dit-il, débarrasser de l'habillement néo-kantien dont l'avait revêtu son introducteur français, Raymond Aron. Et il est certain que l'influence qu'a exercée sur Bourdieu la pensée de Weber a été et est restée jusqu'au bout absolument déterminante. Mais la croyance à l'hétérogénéité radicale des questions de valeur et des questions de fait et à la possibilité de décrire les faits en s'abstenant de toute espèce de jugement de valeur constituent justement l'une des choses essentielles qu'il n'a pas acceptées chez Weber et qui font partie de ce qu'il a dénoncé comme étant l'illusion scolastique. Weber est, bien entendu, le premier à reconnaître

que, dans le travail du sociologue, le choix du domaine étudié et la sélection des faits sont conditionnés par l'adhésion à certaines valeurs ; mais même si une certaine subjectivité de la valeur se trouve ainsi au fondement de la recherche dans les sciences sociales, elle ne met pas en danger l'objectivité des résultats de la recherche et n'empêche pas les faits décrits de posséder une existence et une réalité indépendantes. Le scientifique pourrait cependant être victime d'une forme de l'illusion scolastique quand il se croit capable d'occuper une position telle que les seules contraintes et les seules obligations qui sont imposées à la description qu'il donne de l'objet, une fois que celui-ci a été sélectionné, sont celles qui proviennent de l'objet lui-même. Weber donne à certains moments l'impression de penser que, si un autre élément, en particulier un jugement de valeur, intervient à ce niveau, il ne peut plus y avoir de compréhension intégrale des faits.

À cela on peut être tenté d'objecter que, même d'un point de vue wébérien, le concept de compréhension intégrale n'a pas de sens réel et que toute compréhension dépend nécessairement de l'adoption d'un point de vue ou d'une perspective quelconques sur l'objet (ce que Weber savait, bien entendu, parfaitement), ou encore, de façon plus précise, que, comme dirait Bourdieu, l'illusion de la compréhension intégrale est précisément scolastique et résulte essentiellement de l'oubli des lois qui gouvernent le champ scientifique lui-même et du fait que la compréhension que le praticien des sciences sociales peut avoir des faits qu'il décrit est et reste liée à la position particulière qu'il occupe lui-même, à son insu ou, beaucoup plus rarement, d'une façon qu'il est parvenu à expliciter – ce qui, du point de vue de Bourdieu, est, pour un sociologue, essentiel – dans le champ scientifique. À vrai dire, la distance qui existe, sur ce point, entre lui et Weber est probablement moins importante qu'on ne pourrait le croire et peut-être même qu'il ne l'a parfois suggéré. Les traducteurs d'*Hindouisme et bouddhisme* ont raison d'insister sur

le fait que, « comme Weber le souligne dans les *Essais sur la théorie de la science*, suspendre tout jugement de valeur sur les objets de recherche que le sociologue se donne pour tâche de connaître objectivement n'est pas antinomique avec le fait que leur étude engage aussi les déterminations de la position du chercheur : en l'occurrence le fait qu'il "a grandi dans le monde culturel européen [6]". En d'autres termes, ce choix d'objet est le fait d'un savant inscrit dans un espace historique et culturel donné dans lequel il trouve les intérêts axiologiques de son temps pour orienter sa recherche. Mais cette part de relativité n'engage aucun relativisme dans la connaissance scientifique [7]». Bourdieu a toujours été, comme Weber, rationaliste et anti-relativiste. Mais il a éprouvé le besoin de pousser nettement plus loin que lui la réflexion sur les déterminations provenant de la position du chercheur, qui peuvent être engagées concrètement dans la recherche, et sur la question de savoir s'il lui est réellement possible de faire abstraction de tous les jugements de valeur autres que ceux qui résultent de son appartenance à un espace historique et culturel donné (comme par exemple celui d'un Européen d'aujourd'hui) et qui ont déterminé l'orientation de la recherche vers des objets déterminés.

La spécificité et la difficulté de la position défendue par Bourdieu proviennent du fait qu'il donne l'impression de soutenir, contre Weber et beaucoup d'autres, que la science n'a pas besoin d'être neutre pour être objective et que, dans le cas des sciences sociales plus que dans n'importe quel autre, le scientifique peut être engagé politiquement, et, ce qui est le plus important, l'être précisément en tant que scientifique et en vertu de ce qu'il sait, et non pas seulement en tant que citoyen comme un autre. Parlant de Foucault et des ressemblances et des différences qu'il y a entre leurs deux cas, il écrit : « Personne n'avait [...] mieux réussi à réaliser cette réconciliation du *scholarship* et du *commitment* [*compétence académique* et *engagement*] qui a apporté son concours à la force

d'attraction énorme de sa vie et de son œuvre avant tout dans des pays comme l'Allemagne et les États-Unis, des pays dans lesquels on perçoit souvent, bien à tort, me semble-t-il, comme inconciliables ces deux présupposés pour tout intellectuel qui peut être considéré comme digne de ce nom. » [ESS, p. 91-92] Un des points communs les plus importants entre Foucault et Bourdieu est sûrement le fait que, en dépit de tout ce qui par ailleurs les sépare, ils ont cherché et réussi à concilier les exigences du métier de savant, conçu de la façon la plus intransigeante et la plus professionnelle qui soit, avec celles de l'engagement politique, d'une façon qui entre certainement pour beaucoup dans la fascination extraordinaire que l'un et l'autre continuent à exercer bien au-delà du public des lecteurs spécialisés et du monde intellectuel en général. Mais le cas de Bourdieu présente aussi, par rapport à celui de Foucault, une particularité (réelle ou imaginaire) sur laquelle les journaux ont beaucoup insisté au moment de sa mort et qui consiste dans ce que Michel Onfray appelle « l'hypothétique opposition entre le savant de la première moitié de son existence et le militant des dernières années [8] ».

On a, en effet, pu lire ou entendre fréquemment des propos d'où il ressortait que l'engagement de Bourdieu était de nature relativement récente et, ce qui est plus grave, qu'à partir du moment où il s'était impliqué directement dans les luttes sociales et politiques, le partisan et le militant avaient remplacé, chez lui, le savant rigoureux et impartial. Autrement dit, ce qui lui est arrivé serait, si l'on en croit certains, exactement ce que Weber prédisait à tous les savants qui se croient dispensés de respecter le principe de neutralité politique. Bourdieu s'est demandé comment le sociologue pouvait donner aux gens ordinaires le sentiment que ce qu'il écrit est aussi pour eux, « sans être justiciable, même si on ne change rien, de la disqualification, de la dégradation, de l'excommunication de celui qui a jeté son froc aux orties ? (“Maintenant, il fait n'importe quoi...” J'ai vu comme ça des profs de

socio, qui auraient fait je ne sais pas quoi pour publier dans *Actes,* faire chorus avec les médias au moment de la campagne déclenchée par *La Télévision* et dénoncer de prétendus manquements à la scientificité.) [9]» Ce que dit ici Bourdieu n'a rien d'une exagération : on a rarement vu autant de gens – à qui, du reste, l'exigence de scientificité était la plupart du temps tout à fait étrangère et indifférente – se mettre tout à coup à la considérer comme essentielle et lui reprocher, même s'il était, pour sa part, convaincu d'avoir continué à faire exactement la même chose qu'auparavant, de n'avoir pas procédé, en l'occurrence, de façon suffisamment scientifique.

Ce n'est, bien entendu, pas un hasard si l'accusation dont je parle a visé en premier lieu la critique que Bourdieu a développée contre les médias, et en particulier son opuscule sur la télévision, dont les journalistes ont dit et répété qu'il était le seul de ses livres pour lequel il n'avait pas jugé nécessaire de se livrer d'abord à une enquête empirique sérieuse. Ce n'est pas tous les jours, remarquons-le, qu'un journaliste peut se croire autorisé à donner à un savant une leçon de méthodologie scientifique. « J'ai été, a écrit Jean Daniel de façon très caractéristique à propos de ce livre de Bourdieu, affligé par la pauvreté de son petit pamphlet contre la télévision. [10]» La stratégie des gens qui occupent, dans le monde médiatique, des positions comme la sienne a toujours consisté à affirmer, tout d'abord, que ce qui est vrai dans les livres de cette sorte ne contient pas grand-chose de plus que des banalités et ne nous apprend rien que nous ne sachions déjà ; et, ensuite, que tout le reste est exagéré ou faux. On n'est évidemment pas obligé de croire le moins du monde les intéressés sur aucun de ces deux points. Le refus de savoir peut être, chez eux et en général, bien plus réel qu'ils ne l'affirment, et les vérités qu'ils n'acceptent pas ne se transforment pas pour autant en faussetés. Mais ce qui est clair est que qualifier de pamphlet un livre comme celui que Bourdieu a écrit sur la télévision présente

l'avantage non négligeable de dispenser ceux qui sont visés d'y répondre et de le faire avec des arguments, puisqu'il ne s'agit, selon eux, que d'une critique subjective et infondée qui ne peut rien leur révéler d'intéressant et d'important sur leur propre situation et n'exprime en réalité rien de plus que le mécontentement, le ressentiment et la haine de l'auteur. Ce genre de critique, je l'avoue, me donne souvent envie de citer Goethe : « Celui qui sent le droit de son côté doit se présenter sans y mettre les formes : un bon droit poli ne peut rien vouloir dire du tout. [11] » Ceux qui veulent défendre la fausseté (et c'est, pourrait-on ajouter, particulièrement vrai de la fausseté en matière sociale) ont, comme le remarque Goethe, plus de raisons de s'avancer en douceur et de se conduire comme des gens bien élevés et raffinés que ceux qui connaissent et entendent défendre la vérité.

Aucun journaliste ne s'est bien entendu demandé si une enquête sociologique approfondie était réellement nécessaire pour mettre en évidence, dans le cas de la télévision, des choses peu contestables et qu'un spectateur un tant soit peu averti peut, dans la plupart des cas, constater au premier coup d'œil. Chomsky dirait sans doute qu'on n'a pas vraiment besoin de l'analyse sociologique pour réussir à savoir l'essentiel de ce qu'il y a à savoir sur les médias : un minimum d'intelligence, de bon sens, de psychologie et probablement aussi de cynisme y suffisent dans la plupart des cas. Mais le problème auquel se heurte ici Bourdieu est justement qu'il a toujours insisté, pour sa part, sur la différence entre la critique ordinaire, qui utilise des choses que tout le monde peut savoir et d'une certaine façon sait déjà, et la critique savante, qui met en évidence, au prix d'un travail difficile et en surmontant des résistances diverses, des choses qu'on ne sait pas naturellement et ne veut même la plupart du temps pas savoir. Le monde médiatique n'allait évidemment pas laisser passer une aussi belle occasion de le rappeler à ses obligations de scientifique, qui est tenu d'être informé, objectif

et mesuré, et de respecter la complexité et l'ambivalence du réel. Or, comme chacun sait, dans le cas de la réalité journalistique, la complexité et l'ambivalence sont à peu près insurmontables et interdisent la formulation de propositions d'un degré de généralité quelconque. Ou, plus exactement, comme j'ai eu l'occasion de l'expliquer ailleurs, si l'éloge n'est jamais trop général, la critique n'est, pour sa part, jamais suffisamment relativisée et individualisée.

Une des accusations qui ont été formulées le plus fréquemment contre Bourdieu, notamment à propos de sa critique des médias, est celle de réductionnisme simplificateur et de manichéisme. Mais on peut se demander si Michel Onfray n'a pas raison quand il remarque que « toute profession de foi appuyée sur la complexité du réel cache un désir fondamentalement conservateur. Une fois tombé le couperet de l'inconnaissable, on peut se prosterner ou vénérer le factuel – d'où une mort effective du politique au sens noble du terme. L'accusation de manichéisme est toujours portée par l'individu n'ayant aucun intérêt à séparer bien et mal, juste et injuste, beau et laid, vrai et faux. Les mêmes interdisent de nommer et distinguer le bourreau et la victime, le coupable et l'innocent. [12] » Je crois effectivement que, bien que Bourdieu ait toujours souligné que la critique sérieuse présuppose la connaissance et que la connaissance, dans le cas du social, n'a rien d'immédiat et peut même être particulièrement difficile à acquérir, il a également toujours été convaincu qu'il y a des distinctions qui, quoi qu'on en dise, ne sont pas si difficiles à faire, à commencer par celle de la droite et de la gauche, et que ceux qui les trouvent infaisables pourraient bien être avant tout ceux qui ont intérêt à ce qu'elles ne soient pas faites.

LA NEUTRALITÉ SCIENTIFIQUE EST-ELLE POSSIBLE DANS LE DOMAINE DE LA CONNAISSANCE SOCIALE ?

Objecter au sociologue que le regard du scientifique véritable doit, autant que possible, être neutre ne signifiait pas grand-chose pour Bourdieu, puisqu'il pensait que celui qui occupe une position déterminée, d'abord dans l'espace social et ensuite dans le champ de production scientifique dans lequel s'exercent ses activités, prend aussi *ipso facto* position, même si cela peut être de la façon la plus implicite et la plus indirecte qui soit. Le cas de la philosophie, tel qu'il le comprenait, présente de ce point de vue un intérêt particulier, puisqu'on peut dire d'elle qu'elle possède à la fois le maximum d'indépendance proclamée et le maximum de dépendance réelle par rapport à des déterminants qui sont de nature sociale et politique. S'agissant de Heidegger, qui, pour des générations de philosophes, a incarné la défense de la « philosophie pure », notamment contre la menace représentée par la science en général et par les sciences humaines en particulier, Bourdieu n'hésite pas affirmer qu'une pensée qui peut être considérée comme la plus *située* qui soit, du point de vue de l'histoire politique et culturelle de l'Allemagne, a été soumise à un processus de restructuration qui a réussi à la rendre méconnaissable et à lui conférer une sorte d'autonomie absolue par rapport à toute espèce de détermination venue d'un autre lieu que l'histoire de la philosophie elle-même.

Bourdieu critique, il est vrai, explicitement les interprètes qui ont essayé de réduire directement, dans le cas de Heidegger, les énoncés théoriques ou quasi théoriques relevant apparemment de la philosophie pure à des prises de position politique implicites, pour la raison qu'il faut tenir compte ici de l'autonomie relative du champ philosophique et de la spécificité des contraintes qu'il

implique. « L'autonomie relative du champ se marque dans la capacité qu'il détient d'interposer, entre les dispositions éthico-politiques qui orientent le discours et la forme finale de ce discours, un système de problèmes et d'objets de réflexion légitimes, et d'imposer par là à toute intention expressive une transformation systématique : mettre en forme philosophiquement, c'est mettre des formes politiquement, et la transformation que suppose le transfert d'un espace social, inséparable d'un espace mental, à un autre tend à rendre méconnaissable la relation entre le produit final et les déterminants sociaux qui sont à son principe, une prise de position philosophique n'étant jamais que l'homologue, au système près, d'une prise de position éthico-politique "naïve". » [OP, p. 53] C'est par la référence permanente au champ des prises de position philosophiques possibles que s'opère ce que Bourdieu appelle « la transfiguration philosophique des prises de position éthico-politiques. [...] C'est à travers elle que s'imposent et les problèmes et *l'univers structuré des solutions possibles* qui détermine à l'avance la signification philosophique d'une prise de position, même inédite (par exemple, anti-kantienne, néothomiste). C'est aussi cette référence qui, par l'intermédiaire de l'homologie (plus ou moins consciemment sentie) entre la structure des prises de position philosophiques et la structure des prises de position ouvertement politiques, détermine, pour un penseur déterminé, l'éventail des prises de position philosophiques compatibles avec ses options éthico-politiques » [OP, p. 53].

J'ai toujours pensé que Bourdieu faisait preuve d'un optimisme probablement exagéré quand il croyait possible d'établir une homologie entre la structure des prises de position philosophiques possibles à un moment donné et la structure des prises de position politiques du moment. Heidegger, dit-il, « produit une position philosophique jusque-là impossible, qui se situe par rapport au marxisme et au néokantisme comme les "révolutionnaires

conservateurs" se situent dans le champ idéologico-politique par rapport aux socialistes et aux libéraux » [OP, p. 80]. Or, on peut se demander si toutes les prises de position philosophiques – y compris, par exemple, pour considérer un cas extrême sur lequel il m'est arrivé de questionner Bourdieu, dans un domaine apparemment aussi éloigné de la pratique que la philosophie des mathématiques – peuvent réellement être comprises comme des prises de position éthico-politiques mises en forme philosophiquement d'une façon qui les a rendues méconnaissables. Si l'on est prêt à défendre l'idée qu'il n'y a pas seulement une autonomie relative du champ philosophique dans son ensemble, mais également une autonomie relative de la partie théorique par rapport à la partie pratique de la philosophie, il est difficile d'accepter un point de vue comme celui de Bourdieu. C'est une question sur laquelle nous avons souvent discuté, lui et moi, mais sur laquelle je ne suis pas sûr, je l'avoue, d'avoir réussi à comprendre tout à fait ce qu'il pensait réellement.

Heidegger l'a intéressé, explique-t-il, en tant que maître du double langage, qui pratique de façon magistrale l'art de parler simultanément sur deux modes, celui du langage philosophique et celui du langage ordinaire (c'est un aspect sous lequel l'auteur de *Sein und Zeit* est effectivement au plus haut point intéressant). Mais il y a aussi le problème de Heidegger en tant qu'incarnation du « philosophe pur » et considéré comme le plus pur de tous les philosophes purs. « J'ai voulu montrer, dit Bourdieu, dans ce cas en apparence particulièrement défavorable pour la sociologie des œuvres culturelles telle que je la conçois, que la méthode d'analyse que je propose pouvait non seulement rendre compte des conditions politiques de production de l'œuvre, mais aussi conduire à une meilleure compréhension de l'œuvre elle-même, c'est-à-dire, dans le cas particulier, à l'intention centrale de la philosophie heideggérienne, l'"ontologisation" de l'historicisme. » [R, p. 125] Bourdieu soutient que, chez

Heidegger, l'ontologie peut être politique et que ce qui est devenu ontologie n'est rien d'autre que la politique elle-même. Une analyse adéquate du discours de Heidegger implique donc un double refus : celui des « prétentions du texte à l'autonomie absolue et [de] son rejet de la référence externe », et celui de « la réduction directe du texte au contexte le plus général de sa production et de sa circulation » [R, p. 126]. Bourdieu était à la fois trop bon philosophe et trop convaincu de l'autonomie et de la spécificité (relatives) du champ philosophique pour pratiquer un type de réductionnisme dont les exemples abondent certes dans la pensée du XXe siècle, mais devraient être cherchés, de préférence, ailleurs que chez lui.

Il était convaincu que, en reconnaissant ouvertement l'indépendance relative du champ de production philosophique par rapport au contexte politique et au contexte culturel général, il accordait aux philosophes tout ce dont ils ont besoin pour pouvoir continuer à défendre l'idée de la philosophie comme activité libre et également libératrice. Mais, pour des raisons que l'on comprend aisément, il insistait évidemment toujours beaucoup plus sur l'importance des déterminants sociologiques que sur la capacité qu'ont les philosophes de réussir, au moins dans une certaine mesure, à s'en affranchir. À la fin de son livre sur Heidegger, il écrit qu'« en fait dès que l'on s'inquiète de comprendre, et non d'inculper ou de disculper, on aperçoit que le penseur est moins le sujet que l'objet de ses stratégies rhétoriques les plus fondamentales, celles qui se mettent en œuvre lorsque, guidé par les schèmes pratiques de son habitus, il est en quelque sorte traversé, tel un médium, par la nécessité des espaces sociaux, inséparables d'espaces mentaux, qui entrent en relation à travers lui » [OPHM, p. 119]. C'est une façon possible de comprendre la démarche des philosophes, mais ce n'est évidemment pas ce qu'ils appellent « être compris ». Je me souviens d'avoir entendu Bourdieu me dire une fois qu'il pouvait expliquer par la sociologie pourquoi X avait été amené à

professer telle espèce de philosophie des sciences et Y telle autre. Quand je lui suggérais d'appliquer cela concrètement au cas de Mach et de Boltzmann, par exemple, il ne voyait pas de raison de nuancer ou de retirer son affirmation. Il ne considérait évidemment pas la philosophie des sciences comme jouissant d'un privilège qui la rendrait capable par elle-même d'atteindre à une forme de neutralité plus réelle et plus assurée que n'importe quelle autre partie de la philosophie. « Ce que l'on nomme épistémologie est, constate-t-il, toujours menacé de n'être qu'une forme de *discours justificateur de la science* ou d'une position dans le champ scientifique ou encore une reprise faussement neutralisée du discours dominant de la science sur elle-même. » [SSR, p. 19] Bourdieu ne dit pas, bien entendu, que l'épistémologie est nécessairement toujours ce qu'elle est en permanence menacée d'être. Mais il ne faudrait pas croire, même si c'est peut-être plus facile à montrer dans leur cas, que ce sont seulement les propositions métaphysiques qui peuvent constituer l'expression de prises de position éthico-politiques déguisées. Bourdieu pensait que si l'ontologie peut être politique, l'épistémologie le peut tout autant.

Une fois déterminé le champ des possibles philosophiques et la position dans l'espace social des acteurs qui sont amenés à intervenir dans ce champ, il doit être possible en principe, croyait-il, de savoir quelles sont les options philosophiques qui s'offrent à eux et quelle est celle qu'ils vont le plus probablement choisir. Dans quelle mesure était-il réellement et sincèrement convaincu de cela ? Je ne le sais pas. Mon impression est que les déclarations de cette sorte avaient, chez lui, une fonction essentiellement stratégique et qu'il cherchait surtout à dissuader les philosophes de s'attribuer une liberté de manœuvre beaucoup plus grande que celle qui leur est accordée en réalité. Comme il l'a dit et répété, il est particulièrement difficile pour un philosophe et pour un intellectuel en général d'accepter l'idée que son espace de

liberté est probablement beaucoup plus réduit qu'il n'aimerait le croire ; mais réussir à accepter ce fait est la seule façon de commencer à être réellement libre.

Je suis, en tout cas, extrêmement reconnaissant à Bourdieu d'avoir montré dès 1975, date à laquelle son texte sur Heidegger a paru pour la première fois dans les *Actes de la recherche en sciences sociales*, que même un philosophe n'était pas obligé de jouer le jeu que Heidegger et ses thuriféraires nous demandent de jouer, celui qui correspond à une lecture exclusivement philosophique du texte, considérée comme la seule qui soit légitime et qualifiée. Comme le dit Bourdieu, « contrairement à ce que l'on pense souvent, la compréhension adéquate d'une philosophie n'exige pas cette sorte de déshistoricisation par l'éternisation qu'accomplit la lecture atemporelle des textes canoniques conçus comme *philosophia perennis*, ou, pire, cette sorte de "ravalement" incessant destiné à les ajuster aux débats du jour, parfois au prix de contorsions et de distorsions proprement incroyables (quand j'entends que "Heidegger nous aide à penser l'Holocauste", j'ai peine à croire que je ne rêve pas – mais peut-être ne suis-je pas assez "postmoderne" !). Elle naît plutôt d'une véritable historicisation qui permet de découvrir le principe sous-jacent à l'œuvre en reconstruisant la problématique, l'espace des possibles par rapport auquel elle s'est construite et l'effet du champ spécifique qui lui a donné la forme qu'elle a revêtue » [R, 128-129].

J'ai souvent éprouvé moi-même un sentiment de stupéfaction comparable à celui de Bourdieu en entendant certains disciples français de Heidegger expliquer que, même s'il était regrettable que Heidegger ait adhéré lui-même à l'idéologie nazie, il n'en restait pas moins que personne n'en avait dit autant et à une profondeur aussi grande que lui sur le nazisme. C'est un point sur lequel Bourdieu et moi avons souvent échangé nos perplexités et nos indignations respectives. Nous nous demandions l'un et l'autre avec étonnement pourquoi on fait généralement

aussi peu de cas, chez les philosophes, des Allemands qui ont été les plus lucides sur le cas de Hitler et sur le nazisme en général, et qui l'ont été parfois aussi, du reste, sur la position et le comportement de Heidegger lui-même. Car il y en a eu, et non des moindres, mais il est vrai que ce n'est généralement pas du côté des philosophes, mais plutôt de celui des écrivains qu'il faut les chercher.

Dans l'avant-propos qu'il a rédigé pour les « Leçons » qu'Erich Voegelin a données en 1964 à Munich sur *Hitler et les Allemands* (et dont la traduction française vient d'être publiée [13]), Tilo Schabert insiste sur le fait que, pour l'auteur, si l'on voulait comprendre la nature du nazisme, il suffisait, pour s'en tenir à la langue allemande, d'être capable de lire des livres comme *Les Démons* ou *Les Mérovingiens* de Heimito von Doderer, *Docteur Faustus* de Thomas Mann, *L'Homme sans qualités* de Robert Musil, *Les Somnambules* de Hermann Broch, *Monsieur Bonhomme et les incendiaires* de Max Frisch et, bien sûr, *La Troisième Nuit de Walpurgis* de Karl Kraus [14]. Mais je ne me souviens pas d'avoir entendu mentionner une seule fois le livre de Kraus – qui est pourtant, à mon sens, un des plus lucides et des plus profonds qui ait été écrits sur le nazisme et qui est, secondairement, un des rares à traiter comme il devrait l'être le cas de Heidegger – dans les discussions qui ont accompagné en France la sortie du livre de Victor Farias sur les relations que la pensée et le comportement de Heidegger ont entretenues avec l'idéologie nazie [15].

Or il faut remarquer que Kraus était justement une des références de Bourdieu, qui l'admirait profondément. « Un de mes héros intellectuels est, dit-il, Karl Kraus : c'est un des rares intellectuels qui a produit une critique véritable des intellectuels, je veux dire une critique inspirée par une foi véritable dans les valeurs intellectuelles (et non par un anti-intellectualisme du ressentiment) et capable de produire des effets réels. » [R, p. 183-184] Je pourrais parler longuement des conversations que Bourdieu et moi avons eues à propos de tous les « autres » Allemands,

comme on pourrait les appeler, ceux auxquels on pourrait également songer et se référer dans ce contexte, mais que les philosophes ne connaissent généralement pas ou ont oubliés, en particulier ceux qui ont maintenu vivante une certaine tradition rationaliste, qui a été souvent cultivée en même temps que celle de l'ironie et la satire (je pense ici, bien entendu, en premier lieu à Musil, plutôt qu'à Kraus, qui n'était pas précisément un rationaliste, mais qui, le moment venu, n'en a pas moins pris sans hésiter le parti de la raison).

Ces considérations sur le rapport de Bourdieu à la philosophie ne m'ont éloigné qu'apparemment de mon sujet. Une question qui se pose à peu près inévitablement est, en effet, celle de savoir si le travail qu'il a produit sur Heidegger doit être considéré comme un travail de savant ou de politique. La plupart des philosophes répondraient probablement sans hésiter qu'il s'agit d'une intervention politique simplificatrice et partisane dans le champ d'une discipline dont les productions ne peuvent être jugées que selon ses propres critères. Mais c'est oublier le degré auquel Bourdieu se comporte également et même d'abord en savant, capable d'utiliser non seulement toutes les connaissances et toutes les références que les philosophes considèrent comme obligatoires, mais également de mentionner des auteurs et des doctrines dont ils n'ont la plupart du temps aucune idée. Qui, parmi les philosophes français de la génération de Bourdieu, avait été capable, par exemple, de s'intéresser réellement à un penseur comme Wittgenstein, pour ne rien dire, bien entendu, de Kraus ? J'ai eu l'occasion de vérifier maintes fois que, dans l'ensemble, Bourdieu était sûrement plus informé et plus cultivé philosophiquement que la plupart de ses critiques philosophiques. S'il était capable de lire autrement les textes philosophiques, ce n'est pas parce qu'il ignorait, volontairement ou involontairement, certaines choses, mais au contraire parce qu'il en savait souvent plus que d'autres en philosophie.

Le moment auquel Bourdieu a été soupçonné d'avoir abandonné la position du savant pour celle du militant politique se trouve être justement celui auquel il jugé nécessaire d'insister encore plus qu'auparavant sur le fait que la science a ses propres exigences, avec lesquelles il faut rappeler sans cesse qu'il n'est pas possible, même pour les raisons politiques les plus respectables qui soient, de transiger. Le dernier cours qu'il a donné au Collège de France peut être considéré, à bien des égards, comme un plaidoyer en faveur de l'autonomie de la science et de la cité savante, et un appel à la défendre contre les dangers qui la menacent aujourd'hui de plus en plus. Il y a une singulière ironie dans le fait que lui, qui a été accusé régulièrement de pratiquer une forme de réductionnisme sociologisant et même sociologiste, ait terminé son enseignement par une réaffirmation de la croyance – qui a en réalité toujours été la sienne – à la capacité qu'a le monde de la science de s'autoréguler selon des principes qui lui sont propres et qui ne sont pas réductibles à des déterminations économiques, sociales et culturelles qui s'imposent à lui de l'extérieur. Or c'est justement, d'après Bourdieu, une réduction de cette sorte qui est probablement en train de s'effectuer insidieusement dans la période actuelle, comme toujours à l'insu et avec la collaboration d'un bon nombre de ceux qui auraient justement les meilleures raisons d'y résister. « Je crois en effet, nous dit-il, que l'univers de la science est menacé aujourd'hui d'une redoutable régression. L'autonomie que la science avait conquise peu à peu contre les pouvoirs religieux, politiques ou même économiques, et, partiellement au moins, contre les bureaucraties d'État qui assuraient les conditions minimales de son indépendance, est très affaiblie. Les mécanismes sociaux qui se sont mis en place à mesure qu'elle s'affirmait, comme la logique de la concurrence entre les pairs, risquent de se trouver mis au service de fins imposées du dehors ; la soumission aux intérêts économiques et

aux séductions médiatiques menace de se conjuguer avec les critiques externes et les dénigrements internes, dont certains délires "postmodernes" sont la dernière manifestation, pour saper la confiance dans la science et tout spécialement la science sociale. Bref, la science est en danger et, de ce fait, elle devient dangereuse. » [SSR, p. 5-6]

En ce qui concerne la question de la dépendance par rapport aux médias, et en particulier de la relation à l'actualité, au sens médiatique du terme, Bourdieu souligne que les problèmes et les conflits qui mobilisent à un moment donné les journalistes et les essayistes sont rarement ceux auxquels sont confrontés réellement les chercheurs dans le champ scientifique concerné, et il n'hésite pas à parler d'une certaine intemporalité de l'espace de la recherche : « L'espace dans lequel se situe le chercheur n'est pas celui de l'"actualité", qu'il s'agisse de l'actualité politique ou de l'actualité "intellectuelle", comme on dit, en entendant par là ce qui se discute dans les "pages livres" des quotidiens et des hebdomadaires : c'est l'espace relativement intemporel – Marx et Weber, Durkheim et Mauss, Husserl et Wittgenstein, Bachelard et Cassirer en font partie autant que Goffman, Elias ou Cicourel –, et tout à fait international, de tous ceux qui ont contribué à produire la problématique à laquelle il se trouve affronté et qui n'a rien à voir, bien souvent, avec les problèmes que se posent – et que lui posent – ceux qui ont les yeux rivés sur l'actualité immédiate. » [R, p. 156]

Bourdieu désigne du nom de « *Realpolitik* de la raison » une entreprise qui se sert des acquis de la science sociologique et historique « pour tenter de renforcer tout ce qui, dans chacun des différents champs, est de nature à favoriser le règne sans partage de sa logique spécifique, c'est-à-dire l'indépendance à l'égard de toute espèce de pouvoir ou d'autorité extrinsèque – tradition, religion, État, forces du marché » [MP, p. 150]. La revendication de l'autonomie du champ scientifique ne fait, bien entendu, chez lui, aucune concession à l'idéalisme. Ce n'est pas sur un

amour désintéressé et exclusif de la vérité, qui animerait intrinsèquement les chercheurs, que peut reposer cette autonomie, mais, au contraire, justement sur la logique du champ elle-même. Il y a des univers qui, comme les champs de production culturelle, du fait de leur logique paradoxale, « favorisent l'apparition de dispositions désintéressées, à travers les récompenses qu'ils accordent à l'*intérêt au désintéressement* » [MP, p. 148].

Bourdieu prenait toujours un air à la fois un peu ironique et un peu réprobateur quand il m'arrivait d'évoquer la possibilité que, pour expliquer certains aspects ou certains épisodes de l'histoire des connaissances humaines, il soit nécessaire de faire intervenir quelque chose comme un désir de vérité ou un intérêt que l'être humain est capable de ressentir pour la vérité elle-même. C'est le genre d'hypothèse dont il ne pensait pas avoir besoin et qu'il cherchait même par-dessus tout à éviter. Le désir de vérité, là où il est présent, était, pour lui, un effet local qui résulte de causes, et notamment de causes sociales, diverses, plutôt qu'une cause. « Si l'universel avance, explique-t-il, c'est parce qu'il existe des microcosmes sociaux qui, en dépit de leur ambiguïté intrinsèque, liée à leur enfermement dans le privilège et l'égoïsme satisfait d'une séparation statutaire, sont le lieu de luttes qui ont pour enjeu l'universel et dans lesquelles des agents ayant, à des degrés différents selon leur position et leur trajectoire, *un intérêt particulier à l'universel*, à la raison, à la vérité, à la vertu, s'engagent avec des armes qui ne sont autre chose que les conquêtes les plus universelles des luttes antérieures. » [MP, p. 146] Si la raison et l'universel avancent, ce ne peut être que parce qu'il y a des profits de rationalité et d'universalité, et que « les actions qui font avancer la raison et l'universel font avancer du même pas les intérêts de ceux qui les accomplissent » [MP, p. 149]. Dans le cas de la science, ce n'est pas la vertu des acteurs, mais la logique de la concurrence, qui donne à la vérité des chances supérieures à celles de l'erreur. « Il est parfaitement possible, écrit Bourdieu,

d'affirmer la spécificité et l'autonomie du discours scientifique sans sortir des limites du constat scientifique et sans avoir besoin de recourir aux différentes espèces de *deus ex machina* que l'on invoque traditionnellement en pareil cas. Les champs scientifiques, ces microcosmes qui, sous un certain rapport, sont des mondes sociaux comme les autres, avec des concentrations de pouvoir et de capital, des monopoles, des rapports de force, des intérêts égoïstes, des conflits, etc., sont aussi, *sous un autre rapport*, des univers d'exception, un peu miraculeux, où la nécessité de la raison se trouve instituée à des degrés divers dans la réalité des structures et des dispositions. Il n'existe pas d'universaux transhistoriques de la communication, comme le veulent Apel ou Habermas ; mais il existe des formes socialement instituées et garanties de communication qui, comme celles qui s'imposent *en fait* dans le champ scientifique, confèrent leur pleine efficacité à des mécanismes d'universalisation comme les contrôles mutuels que la logique de la concurrence impose plus efficacement que toutes les exhortations à l'"impartialité" ou à la "neutralité éthique". » [MP, 131-132]

C'est donc la simple observation du mode de fonctionnement du champ scientifique lui-même qui « oblige à adhérer à un réalisme critique et réflexif, en rupture à la fois avec l'absolutisme épistémique et avec le relativisme irrationaliste » [MP, p. 133]. Bourdieu a toujours insisté sur le fait que la logique du champ scientifique n'est pas celle d'un champ politique, et c'est ce qui permet d'échapper aux conséquences relativistes qui semblent résulter d'une description réaliste de son mode de fonctionnement. « La fermeture sur soi du champ autonome constitue le principe historique de la genèse de la raison et de la genèse de la normativité. » [SSR, p. 108] C'est grâce à elle qu'il est possible d'expliquer comment « la science peut avancer sans cesse vers plus de rationalité sans être obligée de faire appel à une sorte de miracle fondateur » [SSR, p. 108]. À la différence de beaucoup d'autres, qui se croient plus réalistes et

plus sociologues que lui, Bourdieu ne cède jamais à la tentation de mettre sur le même plan « les stratégies scientifiques et les intrigues pour obtenir des fonds ou des prix scientifiques » ; et il ne conçoit pas « le monde scientifique comme un univers où l'on obtient des résultats grâce au pouvoir de la rhétorique et à l'influence professionnelle » [SSR, p. 109]. Le fait que ceux qui défendent ce genre d'idée pratiquent généralement en même temps ce qu'ils décrivent et puissent même, ce faisant, obtenir momentanément (au moins du point de vue sociologique) certains résultats ne prouve rien en faveur de leur thèse.

RÉALISME SCIENTIFIQUE & CONSTRUCTIVISME CHEZ BOURDIEU

Dans son dernier cours, Bourdieu cherche avant tout à établir qu'une sociologie réaliste du monde scientifique est compatible avec une théorie de la connaissance et une épistémologie réalistes et que, d'une certaine façon, elle implique même une théorie de la connaissance et une épistémologie de cette sorte. Il n'est pas facile de décider dans quelle mesure il a effectivement réussi à établir cette connexion et quel genre de réalisme scientifique, éclairé par la sociologie, il essayait d'opposer aux épistémologues post-modernistes et aux constructivistes sociaux. Compte tenu de l'importance que la question a prise pour lui à la fin, c'est une des raisons supplémentaires que nous pouvons avoir de regretter sa disparition prématurée, qui l'a sûrement empêché de mener à son terme la réflexion qu'il avait entreprise.

Dans les *Méditations pascaliennes*, il évoque « l'expérience de la transcendance des objets scientifiques, mathématiques notamment, qu'invoquent les théories essentialistes », et qui est, d'après lui, « cette forme particulière d'*illusio* qui naît dans la relation entre des agents pourvus

de l'habitus socialement exigé par le champ et des systèmes symboliques capables d'imposer leurs exigences à ceux qui les appréhendent et qui les font fonctionner et dotés d'une autonomie qui est étroitement liée à celle du champ » [MP, p. 135]. Dans le cas des objets mathématiques, Bourdieu critique la position platonicienne qui consiste à les considérer comme des essences qui préexistent à leur appréhension par l'esprit et qui sont simplement découvertes. C'est oublier, dit-il, que « la force contraignante des procédures mathématiques (ou des signes dans lesquels elles s'expriment) procède au moins pour une part du fait qu'elles sont acceptées, acquises et mises en œuvre dans et par des dispositions durables et collectives : la nécessité et l'évidence de ces "êtres" transcendants ne s'imposent en effet qu'à ceux qui ont acquis, par un long apprentissage, les aptitudes nécessaires pour les accueillir » [MP, p. 136].

Je ne sais pas jusqu'à quel point on peut utiliser cela comme un argument contre le platonisme mathématique et pas non plus quel genre de réalisme Bourdieu entendait défendre à propos des objets physiques, par exemple, et des objets de la connaissance en général. En ce qui concerne les objets culturels – mais pour certains, les objets physiques eux-mêmes sont déjà des objets culturels –, il en parle souvent d'une façon qui n'est pas sans analogie avec ce que Popper dit à propos des habitants du troisième monde, qui peuvent tout à fait être construits et néanmoins doués en même temps de propriétés autonomes. « À la fois intemporels et historiques, transcendants et immanents, les signes mathématiques, comme les symboles religieux, les tableaux ou les poèmes, ne deviennent vivants et agissants – mais selon leur légalité spécifique, qui s'impose comme un système d'exigences, donc avec une prétention à exister selon un mode d'existence déterminé, esthétique, juridique ou mathématique, etc. – qu'en relation avec un espace d'agents à la fois inclinés et aptes à porter à l'existence active cet espace symbolique autonome, en le faisant fonctionner selon les

règles qui le définissent. » [MP, 136] Ce qui est clair, et c'est un point crucial, est que, pour Bourdieu, l'historicisation résolue peut libérer du genre de fétichisme constitué par l'illusion platonicienne de l'autonomie du monde des idées sans pour autant risquer le moins du monde de conduire au relativisme historiciste. Il faut, dit-il, « rendre à l'histoire et à la société ce que l'on a donné à une transcendance ou à un sujet transcendantal » [MP, p. 137]. Ce n'est pas, souligne-t-il, du réductionnisme historiciste ou sociologiste, c'est simplement la réalité. Mais toute la difficulté est justement, en l'occurrence, de se convaincre que ce qui a été ainsi rendu à César était bien à César, et à personne d'autre. « À tout progrès dans la connaissance des conditions sociales de production des "sujets" scientifiques correspond, affirme Bourdieu, un progrès dans la connaissances des objets scientifiques, et inversement. » [MP, p. 143] On peut donc renoncer à l'absolutisme de l'objectivisme classique sans se condamner pour autant au relativisme, même si ce n'est pas ce qui se passe la plupart du temps.

Ce n'est évidemment pas un hasard si Bourdieu a choisi de dédier son dernier cours à la mémoire de Jules Vuillemin, dont il dit qu'« il incarnait une grande idée de la philosophie, une idée de la philosophie peut-être un peu trop grande pour notre temps, trop grande en tout cas pour accéder au public qu'il aurait mérité » [SSR, p. 9]. De tous les philosophes français contemporains, Vuillemin était, en effet, probablement celui qui professait la conception la plus radicale et la plus ombrageuse de l'autonomie de la recherche philosophique et le refus le plus intransigeant de toute concession à des préoccupations comme celles de l'efficacité et du succès, aux sollicitations et à la pression des médias et, de façon tout à fait générale, à l'esprit du temps. Même si Bourdieu ne pensait pas que cette solution extrême puisse être aujourd'hui la bonne et si ce n'est pas celle qu'il a adoptée, je l'ai toujours entendu parler avec la plus grande admiration de Vuillemin, de

l'importance considérable de la contribution qu'il a apportée la philosophie de notre époque et de la grandeur de l'exemple qu'il nous a donné. Cela ne peut sembler paradoxal que si l'on oublie qu'un des objectifs principaux que Bourdieu a poursuivis d'un bout à l'autre de son itinéraire intellectuel était d'utiliser les méthodes et les acquis de la science sociale non pas seulement pour déterminer les conditions de possibilité et les limites de l'autonomie du monde savant, mais également pour améliorer les chances que nous avons de réussir à la préserver.

La position d'un penseur comme Vuillemin pourrait sembler tout à fait représentative du genre d'idéalisme qui est caractéristique de l'attitude que la philosophie adopte généralement à l'égard du monde et que le praticien des sciences sociales ne peut, pour sa part, en aucun cas se permettre. Mais la question n'est pas de savoir si l'on peut être ou non idéaliste, mais plutôt de décider de quelle façon on peut l'être. Dans les conversations que nous avons eues au cours des dernières années, Bourdieu et moi, une des questions qui revenaient le plus souvent était justement celle de savoir à quoi pourrait ressembler aujourd'hui une forme d'idéalisme qui reste crédible, et qui le reste notamment après que les sciences sociales nous ont appris tout ce qu'elles savent. C'était notre problème à tous les deux et celui que nous essayions, chacun de notre côté et par des chemins différents, de résoudre, avec la conviction commune que la plupart des formes d'idéalisme qui sont aujourd'hui défendues ne sont pas crédibles, justement parce que nous savons aujourd'hui trop de choses qui les rendent, dans le meilleur des cas, essentiellement verbales, et, dans le pire, franchement suspectes. Une des choses qui ont le plus intéressé Bourdieu dans le travail que j'ai essayé de faire sur Musil [16] était justement la critique de l'idéalisme et la recherche de ce que l'on peut appeler un idéalisme réaliste ou un réalisme idéaliste. Bourdieu a été accusé régulièrement de proposer des analyses du monde social qui ne peuvent conduire qu'au

nihilisme et à un sentiment d'impuissance plus ou moins radicale. Mais ce qu'il cherchait et ce dont nous avons besoin aujourd'hui plus que jamais était, en réalité, exactement le contraire de cela : une forme d'idéalisme réaliste, appuyé sur la connaissance plutôt que sur les désirs, les rêves, les grandes idées et les bonnes intentions.

On ne devrait évidemment pas avoir à rappeler à son sujet qu'il était d'abord un homme de science et un des plus grands, qu'il n'a jamais transigé sur les exigences spécifiques qui font partie du métier de savant et que, contrairement à une autre chose qui lui a été maintes fois reprochée, il n'a jamais été tenté non plus de les confondre avec celles de l'action sociale et politique, qui sont d'une autre nature. Si je me permets d'insister sur ce point, c'est parce que le laxisme et la démagogie en matière de science n'ont jamais été, sur ce point, de son côté, mais plutôt de celui de ses adversaires. Je n'en veux pour preuve que le triste spectacle que nous ont infligé les journaux et les médias au lendemain de sa mort, celui d'un savant jugé la plupart du temps en toute bonne conscience et avec la plus grande assurance par des ignorants, des gens dont ceux qui ont une connaissance réelle de son œuvre pouvaient reconnaître au premier coup d'œil qu'ils ne l'avaient pas lu ou bien, s'ils avaient fait mine de le lire, ne l'avaient pas compris, sans que l'on sache très bien si c'est parce qu'ils ne le pouvaient pas ou ne le voulaient pas. On ne peut voir là, malheureusement, qu'une confirmation supplémentaire du danger qu'il signalait au début de son cours. Il devient aujourd'hui de plus en plus difficile pour un homme de science d'être jugé en premier lieu par ses pairs et selon des critères essentiellement scientifiques. Ceux qui, comme il le faisait, revendiquent le droit de l'être sont aujourd'hui presque certains d'être accusés d'élitisme, d'arrogance et de mépris pour les gens ordinaires, un reproche qui, dans le cas d'un homme comme Bourdieu, est évidemment du plus haut comique.

Je l'ai souvent entendu me dire, dans les dernières années, que le problème le plus difficile auquel sont aujourd'hui confrontés les gens comme nous était celui de la défense du professionnalisme contre l'espèce d'amateurisme généralisé qui, sous l'influence des médias et avec le concours d'une partie du monde intellectuel lui-même, a tendance à s'imposer de plus en plus comme la norme. On pourrait évoquer, à ce propos, la façon dont Musil décrivait la situation à la veille de la Première Guerre mondiale : la science, dit-il, commençait à se démoder et le temps de l'hostilité aux spécialistes avait déjà commencé. On peut penser qu'aujourd'hui la science est en train d'achever de se démoder et que l'hostilité aux spécialistes a atteint son maximum. Une idée qui se répand de plus en plus et qui passe pour particulièrement démocratique semble être, en tout cas, celle de l'égale dignité et de l'égale valeur de toutes les convictions et de toutes les croyances, qui interdit d'accorder un privilège quelconque à celles de la science, et en particulier des sciences humaines, aussi argumentées et justifiées qu'elles puissent être. Bourdieu s'indignait particulièrement de voir la sociologie invoquée régulièrement à l'appui de conceptions de cette sorte. Son dernier livre est l'œuvre d'un homme qui n'a jamais renoncé à croire à la science – à la contribution qu'elle est capable d'apporter non seulement à la connaissance objective, mais également à l'action – et à l'impossibilité de se passer des sciences sociales si l'on veut pouvoir transformer la réalité sociale. Mais, par les temps qui courent, il n'en faut évidemment pas beaucoup plus pour être considéré déjà comme scientiste.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que Bourdieu ait pu considérer que la régression qui est en train de détruire l'équilibre difficilement conquis et fragile sur lequel repose l'autonomie, au moins relative, de la science ne constitue pas seulement une menace pour les intérêts de la communauté des scientifiques et, ce qui est déjà plus sérieux, pour la scientificité de la science, mais également

pour la société elle-même. Comme il le remarque, les savants désintéressés, qui ne connaissent pas d'autre programme que celui qui se dégage de la logique de leur recherche et qui ne font aux demandes de nature « commerciale » que le strict minimum de concessions indispensables, sont aujourd'hui exposés au risque d'être peu à peu marginalisés. Il pourrait évidemment sembler tout à fait étrange de présenter le savant engagé et l'homme d'action qu'était Bourdieu comme un représentant du savoir désintéressé. Et pourtant, c'est bien ce qu'il était aussi et ce qu'il tenait à rester.

Personne plus que lui n'était, bien entendu, en même temps conscient de la difficulté qu'il y a à accepter sans critique l'idée du désintéressement scientifique, telle qu'elle est habituellement présentée, et personne ne l'a critiquée plus sévèrement qu'il ne l'a fait. Les détenteurs du privilège de la *skholè*, comme il les appelle, celui du « temps libre et libéré des urgences du monde qui rend possible un rapport libre et libéré à ces urgences, et au monde » [MP, p. 9], sont par essence enclins à des formes d'aveuglement caractéristiques sur le degré d'autonomie et de désintéressement réels que peuvent comporter leurs activités. Et c'est une chose qui, pour des raisons que Bourdieu a très bien analysées, est encore plus vraie dans le cas de la philosophie que dans celui de n'importe quelle autre activité intellectuelle. Mais cela n'empêche pas que le but que la science cherche et réussit, au moins jusqu'à un certain point, à atteindre soit de réussir à connaître des vérités, et non de défendre des intérêts. C'est un point sur lequel Bourdieu n'a, quoi qu'on ait pu penser ou écrire, jamais eu aucun doute ; et c'est justement ce qui rendait si importante à ses yeux la connaissance des intérêts et des profits, en particulier des intérêts et des profits symboliques par lesquels on peut et probablement doit aussi être mû dans la recherche de la vérité. Comme il le dit clairement, « ce n'est pas parce que l'on pourrait découvrir que celui qui a découvert la vérité avait intérêt à le faire que

cette découverte s'en trouverait tant soit peu diminuée » [MP, p. 11]. Mais c'est une découverte qui a pourtant été utilisée régulièrement pour discréditer les vérités qu'il nous a permis de reconnaître. On a beau estimer aujourd'hui qu'il n'y a rien de plus ridicule et néfaste que la « philosophie du soupçon », on remplace toujours avec le même empressement la question de savoir si ce que dit quelqu'un est vrai par la question de savoir d'où vient ce qu'il dit et pourquoi il le dit ; et on a beau mépriser les sciences humaines, on est toujours prêt à s'ériger en psychologue ou en sociologue amateur quand il s'agit de régler le cas d'un penseur comme Bourdieu.

À PROPOS DE L'ILLUSION GÉNÉTIQUE : LA QUESTION DE L'ORIGINE & CELLE DE LA VALIDITÉ OU DE LA VALEUR

Bourdieu savait parfaitement que l'origine, en particulier l'origine sociale, de nos idées, aussi importante qu'elle puisse être, ne prouve en elle-même rien pour ou contre leur valeur objective, qui doit être décidée par des considérations d'une autre sorte. C'est ce qui rend si pitoyables les critiques qui consistent à disqualifier automatiquement une affirmation par ses origines, en faisant remarquer, par exemple, qu'elle est le produit d'une forme de jalousie ou de ressentiment social. C'est un peu comme si l'on devait désormais admettre que seules l'acceptation et la bienveillance peuvent être clairvoyantes et que le refus et l'hostilité sont nécessairement aveugles. George Orwell parle des gens qui « refusent de voir le bon côté des choses là où il n'y en a pas ». Cela me semble être une assez bonne définition de ce qu'était l'attitude de Bourdieu à l'égard de la tournure que sont en train de prendre les choses dans le monde qui est le nôtre. Mais celui qui refuse de voir le

bon côté des choses là où il n'y en a pas s'entend invariablement répondre qu'il y en a bel et bien un, qui est évident pour tout le monde, sauf pour des gens qui sont simplement empêchés par leur histoire personnelle, leur constitution psychique ou leur situation sociale de le voir.

Je passe, bien entendu, sur la façon dont le processus de psychiatrisation du « cas » Bourdieu a commencé à opérer dans les jours qui ont suivi immédiatement sa disparition. À quelques jours d'intervalle, on a entendu parler successivement, dans *Libération*, de « paranoïa » par Monique Canto-Sperber et de « névrose de classe » par quelqu'un dont je n'ai pas retrouvé le nom. Musil disait que ce qui est vrai de nous, à savoir que, comme le dit l'adage latin, nous naissons entre les excréments et l'urine (*inter faeces et urinam nascimur*), l'est probablement aussi de nos idées. Mais, ajoutait-il, qu'est ce que cela prouve contre elles ? On se serait épargné bien des critiques absurdes contre le traitement que la sociologie applique à la question des origines de la science, de la littérature, de la poésie et d'un bon nombre d'autres choses essentielles si l'on avait été capable de méditer cette simple vérité.

Je me suis demandé souvent pourquoi Bourdieu, qui nourrissait une telle méfiance à l'égard de la philosophie, acceptait si facilement que je sois resté, pour ma part, philosophe. Une des raisons de cela était sûrement le fait que je n'ai jamais perçu, dans ce qu'il faisait, quoi que ce soit qui puisse représenter une menace sérieuse pour la philosophie elle-même et également que je n'ai jamais éprouvé de difficulté à lui donner raison quand il dit qu'« il n'est pas d'activité plus philosophique, même si elle est vouée à paraître scandaleuse à tout "esprit philosophique" normalement constitué, que l'analyse de la logique spécifique du champ philosophique et des dispositions et croyances socialement reconnues à un moment donné du temps comme "philosophiques" qui s'y engendrent et s'y accomplissent, à la faveur de l'aveuglement des philosophes à leur propre aveuglement scolastique » [MP, p. 40].

Je suis peut-être un esprit philosophique anormalement constitué, mais une des choses dont je suis, en tout cas, le plus reconnaissant à Bourdieu est de m'avoir éclairé sur une réalité qu'à vrai dire je soupçonnais fortement depuis le début sans oser réellement y croire, à savoir celle de la part énorme que joue le simple habitus, par opposition à la connaissance et à la réflexion proprement dites, dans ce qui fait d'une question un problème philosophique important et d'une certaine façon de le traiter la façon obligatoire. « Réintroduire l'idée d'habitus, c'est, nous dit Bourdieu, mettre au principe des pratiques scientifiques, non pas une conscience connaissante agissant conformément aux normes explicites de la logique et de la méthode expérimentale, mais un "métier", c'est-à-dire un sens pratique des problèmes à traiter, des manières adaptées de les traiter, etc. » [SSR, p. 78]

C'est ce qu'ignore, justement, en philosophie, la vision que Bourdieu appelle « scolastique », qui croit que les problèmes sont là, attendant d'être reconnus, et qu'il suffit d'être dans une disposition appropriée, qu'on appelle « philosophique », pour les reconnaître. Ne pas prendre pour le résultat d'un effort de connaissance particulier ou d'une forme de vision supérieure des options qui, contrairement à la façon dont elles se présentent, ne sont pas théoriques, mais pratiques, et qui ne résultent en réalité que d'un habitus et quelquefois même simplement d'un réflexe propres à la profession, est une chose difficile et importante. On peut remarquer, à ce propos, que tous les philosophes citent, comme il se doit, avec approbation la remarque de Pascal selon laquelle « se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher ». Mais quand quelqu'un prend, comme Bourdieu, le risque de tourner en dérision certaines des prétentions les plus typiques de la philosophie, et cela afin de mieux philosopher, les philosophes professionnels oublient rarement de lui rappeler avec indignation le respect qui est dû à la

discipline ou peut-être, plus exactement, à l'idée qu'elle se fait d'elle-même.

Je n'ai pas besoin d'insister sur le fait que, tout comme il croyait à une autonomie possible et nécessaire pour la science, Bourdieu croyait évidemment aussi à une autonomie de la philosophie. Sans quoi, il n'aurait évidemment pas pu parler comme il l'a fait d'un philosophe comme Vuillemin. Mais le sociologue se trouve ici dans une situation qui a quelque chose de difficile et de paradoxal, parce qu'il est d'une certaine façon condamné par la logique même de sa recherche à ne parler jamais que de contraintes et de dépendances, qui restent la plupart du temps inaperçues. Cela n'empêche pas que ce soit bel et bien d'une « libération » nécessaire, et non d'un assujettissement encore plus grand de la philosophie, qu'il est question dans les *Méditations pascaliennes*.

Bourdieu croyait à une forme de complicité objective qui existe aujourd'hui entre les entreprises de dénigrement « postmodernes » qui s'attaquent, de l'intérieur, à la science et les critiques traditionnelles d'inspiration spiritualiste qui continuent à reprocher aux sciences, et en particulier aux sciences sociales, de mettre en péril les valeurs sacrées de la personne et les droits imprescriptibles du « sujet ». La thèse qu'il défend dans *Science de la science et réflexivité* est, comme je l'ai dit, que l'on peut « associer une vision réaliste du monde scientifique et une théorie réaliste de la connaissance » [SSR, p. 13]. La vision réaliste ou qui se veut, en tout cas, réaliste que les sociologues se sont construite du monde de la science les a conduits la plupart du temps à des conceptions historicistes, relativistes et parfois ouvertement nihilistes, qui prennent le contre-pied de la représentation officielle de la science et se croient, pour cette raison, non seulement plus réalistes, mais également plus scientifiques. On est donc confronté aujourd'hui à un problème que les sciences sociales ont contribué largement à faire émerger. Et la question que s'est posée Bourdieu est de savoir si,

après avoir contribué à le rendre inévitable, elles ne pourraient pas se montrer également capables de le résoudre. Je ne sais pas si je serais disposé personnellement à le suivre sur ce point. Mais la question de savoir si c'est réellement aux sciences sociales ou, au contraire, à l'épistémologie et à la philosophie qu'incombe la tâche de le résoudre est peut-être, après tout, une question secondaire. Ce qui m'a toujours semblé le plus important et ce sur quoi nous étions entièrement d'accord, lui et moi, est la nécessité de réhabiliter, au besoin contre les sociologues eux-mêmes, une philosophie des sciences et une théorie de la connaissance de type réaliste.

Quand Bourdieu se pose la question « Comment est-il possible qu'une activité historique inscrite dans l'histoire, comme l'activité scientifique, produise des vérités transhistoriques, indépendantes de l'histoire, détachées de tous liens avec le lieu et le moment, donc valables éternellement et universellement ? » [SSR, p. 10], il part de l'idée que c'est bien ce qui se passe dans les faits et que, comme le fait Kant pour l'existence des jugements synthétiques *a priori*, il s'agit de savoir comment ce qui est réel peut aussi être possible. Je ne sais pas s'il existe pour l'instant une réponse qui soit réellement satisfaisante à cette question. Il n'est pas certain non plus, du reste, qu'il n'en existe une à la question du succès de la science en général. Mais c'est bien la question cruciale.

Bourdieu parle de son « habitus scientifique clivé, produit d'une "conciliation des contraires" qui incline peut-être à "réconcilier les contraires" » [SSR, p. 216]. On pourrait ajouter aux exemples qu'il donne de ce type d'attitude et de comportement la façon dont il a abordé la confrontation entre le réalisme scientifique et le constructionnisme social. Il y a, comme dirait la Bible, un temps pour s'opposer, au nom de la sociologie des sciences et de la connaissance, à la représentation idéalisée de la science comme constituant essentiellement une entreprise désintéressée de recherche de la vérité ; et il y en a un autre

pour s'opposer à l'idée que les constructions sociales de la science ne se distinguent finalement en rien de celles des pseudo-sciences, de la religion ou du mythe. La deuxième chose, qui oblige à aller une fois de plus, comme Bourdieu n'a pas cessé de le faire, à contre-pente, est, je crois, nettement plus difficile que la première. Mais c'est une difficulté devant laquelle il n'a pas reculé et j'espère que, maintenant qu'il n'est plus là pour nous montrer le chemin, d'autres seront capables de continuer dans la même direction et avec le même genre de courage que lui.

– VI –
Règles, dispositions & habitus

Version française remaniée et développée d'une conférence donnée à Berlin au cours d'un colloque organisé autour de l'œuvre de Bourdieu et publiée en allemand sous le titre « Was ist eine Regel ? » dans Praxis & Aesthetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus *(Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1993), ce texte a paru dans* Critique, *août-septembre 1995, n° 579-580, « Pierre Bourdieu », numéro coordonné par Christiane Chauviré.*

S'IL Y A UN POINT COMMUN entre Bourdieu et Wittgenstein, c'est bien une conscience aiguë de l'ambiguïté du mot « règle », ou de ce que je préférerais appeler pour l'instant les sens différents, et peut-être même très différents, dans lesquels le mot « règle » est susceptible d'être utilisé. Bourdieu citait déjà sur ce point, dans l'*Esquisse d'une théorie de la pratique*, le passage des *Recherches philosophiques* dans lequel Wittgenstein se demande en quel sens on peut parler de « la règle d'après laquelle quelqu'un procède » et s'il est toujours possible de parler de quelque chose de ce genre lorsque quelqu'un utilise un mot : « Qu'appelé-je "La règle d'après laquelle il procède" ? — L'hypothèse qui décrit de façon satisfaisante son usage des mots que nous observons, ou la règle qu'il consulte lorsqu'il utilise les signes ; ou celle qu'il nous donne en réponse lorsque nous l'interrogeons sur sa règle ? — Mais qu'en est-il si l'observation ne permet de reconnaître clairement aucune règle, et la question n'en fait apparaître aucune ? — Car il m'a assurément donné, lorsque je lui ai demandé ce qu'il entendait par "N", une explication, mais il était prêt à révoquer et à modifier cette explication. Comment dois-je par conséquent déterminer la règle d'après laquelle il joue ? Il ne la sait pas lui-même. Ou, plus exactement : qu'est-ce que l'expression "Règle d'après laquelle il joue" est encore supposée vouloir dire ici ? » [PU, § 82]

Il y a, de toute évidence, deux niveaux qui doivent être distingués clairement dans la dénonciation wittgensteinienne de ce que l'on peut appeler la « mythologie des règles ». Le passage qui vient d'être cité intervient dans le contexte d'une critique de l'idée du langage comme calcul (à laquelle Wittgenstein adhérait encore à l'époque du *Tractatus*), c'est-à-dire de la supposition que « celui qui énonce une phrase et la *pense* [*meint*], ou la *comprend*,

effectue ce faisant un calcul selon des règles déterminées » [PU, § 81]. Il n'est tout simplement pas vrai, remarque Wittgenstein, que, dans l'usage d'un mot comme le mot « siège », par exemple, « nous soyons équipés de règles pour toutes les possibilités de son application » [PU, § 80] ; et cela ne signifie évidemment pas que nous ne lui attachions, à proprement parler, aucune signification. L'utilisation d'un mot peut être régulière sans être pour autant « limitée de toutes parts par des règles » [PU, § 84].

Mais Wittgenstein critique également, par ailleurs, une conception que l'on peut appeler « mécaniste » de ce qui se passe dans les cas où nous avons réellement affaire à un calcul obéissant à des règles tout à fait strictes. Lorsque nous appliquons des règles qui sont parfaitement explicites et univoques, comme le sont apparemment les règles que nous utilisons en mathématiques, il semble que la compréhension de la règle ait en quelque sorte déterminé à l'avance et une fois pour toutes ce qui doit être fait dans chacun des cas qui pourraient se présenter. Wittgenstein utilise pour discuter cette conception la métaphore des rails qui ont été déposés en quelque sorte sur une distance infinie et sur lesquels l'application n'a plus qu'à se laisser aller. Or les rails ne pourraient nous être d'une utilité quelconque qu'à la condition que l'expérience de la compréhension nous fournisse une représentation non ambiguë de la partie invisible qui va au-delà des exemples qui ont été effectivement envisagés, et cela jusqu'à l'infini. Mais c'est justement ce qui constitue le problème. Comment la compréhension peut-elle procurer à l'utilisateur de la règle la certitude qu'il est désormais et restera, en toutes circonstances, sur les rails de l'utilisation correcte ? Même si l'usage d'un mot obéissait à des règles tout à fait strictes, il resterait donc encore à se poser le problème qui résulte de ce que l'on appelle le « paradoxe de Wittgenstein », et qu'il vaudrait sans doute mieux, en réalité, appeler « paradoxe de Kripke ».

RÉGULARITÉS, DÉTERMINISME & LIBERTÉ

Pour des raisons évidentes, Bourdieu est surtout sensible à la confusion qui est régulièrement faite, notamment par les sociologues, entre deux usages très différents du mot « règle » : la règle comme hypothèse explicative formulée par le théoricien pour rendre compte de ce qu'il observe ; et la règle comme principe qui gouverne réellement la pratique des agents concernés. C'est cette confusion qui amène à « donner pour le principe de la pratique des agents la théorie que l'on doit construire pour en rendre raison » [CD, p. 76]. C'est essentiellement à cause de cette confusion presque inévitable que Bourdieu préfère finalement s'exprimer en termes de stratégies, d'habitus ou de dispositions, plutôt que de règles. Dans *Choses dites*, il explique qu'il ne faut pas confondre l'existence d'une *régularité* avec la présence d'une *règle* : « Le jeu social est réglé, il est le lieu de régularités. Les choses s'y passent de façon régulière : les héritiers riches se marient *régulièrement* avec les cadettes riches. Cela ne veut pas dire qu'il soit *de règle* pour les héritiers riches d'épouser des cadettes riches. Même si l'on peut penser qu'épouser une héritière (même riche, et *a fortiori* une cadette pauvre) est une erreur, voire, aux yeux des parents par exemple, une faute. Je peux dire que toute ma réflexion est partie de là : comment des conduites peuvent-elles être réglées sans être le produit de l'obéissance à des règles ? [...] Pour construire un *modèle* du jeu qui ne soit ni le simple enregistrement des normes explicites, ni l'énoncé des régularités, tout en intégrant les unes et les autres, il faut réfléchir sur les *modes d'existence différents* des principes de régulation et de régularité des pratiques : il y a, bien sûr, l'habitus, cette disposition réglée à engendrer des conditions réglées et régulières en dehors de toute référence à des règles ; et, dans les sociétés où le travail de *codification* n'est pas très avancé, l'habitus est le principe de la plupart des pratiques. » [CD, p. 81-82]

Leibniz dit que l'on a un habitus pour une chose lorsque cette chose est faite d'ordinaire en vertu d'une disposition de l'agent (*HABITUS est ad id quod solet fieri ex dispositione agentis*) et définit le spontané comme ce dont le principe réside dans l'agent (*SPONTANEUM est, cum principium agentis in agente*) [1]. Ce que la liberté ajoute à cela est l'idée de décision appuyée sur une délibération. La liberté peut être définie comme « la spontanéité jointe à la délibération » ou encore comme une spontanéité rationnelle ou intelligente. Les animaux sont doués de spontanéité, mais, n'étant pas doués de raison, ils ne sont pas non plus capables d'actions libres. Le fait que l'action soit le produit d'un habitus ne menace pas la spontanéité de l'action, pour autant que celle-ci n'est pas le produit d'une contrainte externe, mais d'une disposition qui a son siège dans l'agent lui-même. Mais, dans la mesure où l'exercice de la liberté inclut la délibération, une bonne partie de nos actions et en particulier celles qui résultent d'un habitus sont simplement spontanées et non, à proprement parler, libres, bien qu'elles ne soient évidemment pas non plus contraintes. Sur ce point, on peut remarquer que la raison pour laquelle l'existence de déterminismes comme ceux que décrit la sociologie donne facilement l'impression de menacer non seulement la liberté mais également la spontanéité des actions individuelles ne provient nullement des régularités qu'ils produisent dans le comportement des agents, aussi strictes qu'elles puissent être, mais plutôt du fait que nous éprouvons probablement aujourd'hui une difficulté beaucoup plus grande qu'Aristote et Leibniz à faire la distinction entre les actions qui ont leur principe « dans » l'agent et celles qui ont leur principe en dehors de lui et qui peuvent avoir lieu non seulement sans lui, mais également contre lui. Nous distinguons normalement sans problème les actions qui méritent d'être appelées « libres » de celles qui sont contraintes. Mais le problème philosophique de la liberté apparaît avec l'idée de la contrainte insoupçonnée et de la prison

invisible. Si nous sommes plus ou moins terrifiés par l'idée que nous pourrions ne pas être libres, c'est parce que nous avons une certaine idée de la condition insupportable qui serait la nôtre si nous ne l'étions pas. Et, comme le remarque Dennett, la littérature nous fournit sur ce point une multitude d'analogies qui sont toutes plus inquiétantes les unes que les autres : « Ne pas être libre serait quelque chose comme être en prison, ou être hypnotisé, ou être paralysé, ou être une marionnette, ou... (on peut continuer la liste). [2]»

Dennett pense que ces analogies ne sont pas de simples illustrations, mais qu'elles sont d'une certaine manière à l'origine et au fondement du problème philosophique lui-même : « Êtes-vous sûr que vous n'êtes pas dans une certaine espèce de prison ? Ici, on est invité à considérer une chaîne de transformations qui nous mènent de prisons évidentes à des prisons non évidentes (mais néanmoins affreuses), à des prisons complètement invisibles et indécelables (mais néanmoins affreuses). Considérez un cerf dans le parc de Magdalen College. Est-il emprisonné ? Oui, mais pas beaucoup. L'enclos est très vaste. Supposons que nous le transportions dans un enclos plus vaste, le New Forest, avec une clôture autour de lui. Serait-il encore emprisonné ? Dans l'État du Maine, me dit-on, les cerfs ne se déplacent pas durant leur vie de plus de cinq milles par rapport à leur lieu de naissance. Si une clôture était placée en dehors des limites normales, franchissables sans aucune entrave, des pérégrinations qu'un cerf effectue dans sa vie, le cerf à intérieur de cet enclos serait-il emprisonné ? Peut-être. Mais notez que cela fait une différence quant à nos intuitions que la clôture soit ou non installée *par quelqu'un.* Vous sentez-vous emprisonnés sur la planète Terre – de la façon dont Napoléon a été immobilisé sur l'île d'Elbe ? C'est une chose d'être né et de vivre sur l'île d'Elbe, c'en est une autre d'être mis et maintenu sur l'île d'Elbe *par quelqu'un d'autre.* Une prison sans un geôlier n'est pas une prison. Que ce soit ou

non une demeure indésirable, cela dépend d'autres caractéristiques ; cela dépend de la façon (s'il y en a tout simplement une) dont cela impose des contraintes paralysantes au style de vie de ses habitants. [3]»

Ces considérations suffisent à elles seules à expliquer pourquoi les théories qui invoquent des mécanismes et des déterminismes sociaux pour expliquer nos actions apparemment les plus libres et les plus personnelles sont le plus souvent comprises comme équivalant à la négation pure et simple de la réalité même de ce que nous appelons la liberté et la personnalité. Ce qui est gênant et même insupportable n'est pas que la liberté de notre action s'exerce dans des limites qui ne sont peut-être pas celles que nous avions imaginées (bien qu'elles puissent être exactement ce qu'elles doivent être, pour que nous restions néanmoins libres), mais l'idée que nous pourrions être, même dans nos actions apparemment les plus libres, manipulés entièrement par des *agents* invisibles, qui, comme dit Dennett, « rivalisent avec nous pour le contrôle de nos corps (ou, ce qui est plus grave encore, de nos âmes), qui sont ligués contre nous, qui ont des intérêts contraires aux nôtres ou du moins indépendants des nôtres [4]». Nous considérons, par exemple, comme allant à peu près de soi que le genre de liberté dont nous avons besoin et qui est seul digne d'être possédé est tel que nous sommes libres uniquement si « nous aurions (toujours) pu faire autrement ». Mais, comme le remarque Dennett, c'est justement cette supposition elle-même, et non les descriptions que l'on tente de donner des conditions nécessaires et suffisantes pour que nous ayons effectivement ce genre de pouvoir, qui demande à être examinée sérieusement. Leibniz ne voyait pour sa part aucune contradiction dans le fait qu'une action puisse être complètement déterminée et en même temps parfaitement libre.

Dans le jeu social, un certain nombre de comportements réguliers sont le résultat direct de la volonté de se

conformer à des règles codifiées et reconnues. Dans ce cas, la régularité est le produit de la règle et l'obéissance à la règle est un acte intentionnel, qui implique la connaissance et la compréhension de ce que la règle dit pour le cas concerné. À l'autre extrémité, on trouve des régularités qui sont explicables de façon purement causale à l'aide de « mécanismes » sous-jacents, en un sens qui ne semble pas très différent de celui de l'explication que l'on donne du comportement régulier des objets naturels. On a d'ailleurs tendance à supposer, dans les sciences de l'homme comme dans les sciences de la nature, que, partout où il existe des régularités caractéristiques, elles doivent être dues à l'action de mécanismes qui, si on les connaissait, permettraient d'en rendre compte. Mais il existe également une quantité de conduites sociales régulières – et c'est même probablement le cas de la plupart d'entre elles – qui ne semblent pouvoir être expliquées de façon satisfaisante ni par l'invocation de règles sur lesquelles les agents alignent intentionnellement leurs comportements ni en termes de causalité brute. C'est à ce niveau intermédiaire qu'intervient chez Bourdieu la notion cruciale d'habitus.

Remarquons en passant que si Wittgenstein critique systématiquement la tendance à concevoir l'action de la règle comme s'exerçant de la même façon que celle d'une loi causale, comme si la règle agissait en quelque sorte à la façon d'une force motrice qui contraint l'utilisateur à aller dans une direction déterminée, il rejette avec autant de vigueur une autre forme de mythologie qui consiste à concevoir les lois de la nature en quelque sorte comme des règles auxquelles les phénomènes naturels sont contraints de se conformer. Dans son « Cours sur la liberté de la volonté », il souligne que la loi est l'expression d'une régularité, mais elle n'est pas la cause de l'existence de cette régularité, comme elle le serait si l'on pouvait dire que les objets sont contraints par la loi

elle-même à se comporter comme ils le font. Wittgenstein en conclut que, même si les décisions humaines présentaient des régularités exprimables par des lois, on ne voit pas très bien en quoi cela devrait les empêcher d'être libres : « Il n'y a pas de raison pour laquelle, même s'il y avait une régularité dans les décisions, je ne serais pas libre. Il n'y a rien concernant la régularité qui rende quoi que ce soit libre ou non libre. La notion de contrainte est là, si vous pensez à la régularité comme contrainte, comme produite par des rails, si, en plus de la notion de régularité, vous faites entrer en jeu la notion de : "Cela doit se déplacer de cette façon, parce que les rails sont posés de cette façon." » [LV, p. 88] Wittgenstein soutient que les usages que nous faisons d'expressions comme « libre », « responsable », « il ne peut s'empêcher de », etc., « sont tout à fait indépendants de la question de savoir s'il y a ou non des lois de la nature » [CW, p. 44]. Ils sont, bien entendu, à ses yeux, pareillement indépendants de la question de savoir s'il y a, par exemple, des lois de la psychologie ou de la sociologie. Par conséquent, les régularités caractéristiques que la sociologie et les sciences humaines en général réussissent à mettre en évidence dans le comportement des agents individuels ne pourraient, de toute façon, constituer à elles seules une raison de nier que leurs actions puissent rester néanmoins libres et responsables.

LE SENS DU JEU

Bourdieu recourt à la notion d'habitus pour essayer de trouver une voie moyenne entre l'objectivisme, qu'il reproche aux structuralistes comme Lévi-Strauss, et le spontanéisme que les philosophies du sujet tentent d'opposer aux premiers. Les structuralistes pensent le monde social « comme espace de relations objectives transcen-

dant par rapport aux agents et irréductible aux interactions entre les individus » [CD, p. 18]. Bourdieu veut réintroduire les agents que le structuralisme réduit à l'état de « simples épiphénomènes de la structure » [CD, p. 19], mais non le sujet de la tradition « humaniste », qui est supposé agir en fonction d'intentions qu'il connaît et qu'il maîtrise, et non de causes déterminantes dont il ignore tout et sur lesquelles il n'a aucune prise réelle. C'est également un point sur lequel il est proche de Wittgenstein, pour qui la solution ne consiste certainement pas non plus à choisir entre la notion philosophique traditionnelle du *sujet* parlant et agissant, qui est effectivement plus que suspecte, et l'idée de dispositifs impersonnels autonomes qui constituent en quelque sorte les véritables producteurs des énonciations et des actions dont les sujets supposés se croient naïvement les auteurs. Ces deux conceptions sont pareillement mythiques et il y en réalité, justement, une troisième voie possible.

Un des inconvénients majeurs de la notion de règle est, aux yeux de Bourdieu que, comme elle peut être appliquée sans autre précision à des choses extrêmement différentes, elle permet de masquer des oppositions essentielles comme par exemple celle qui existe entre sa propre position et celle de Lévi-Strauss : « Il me semble que l'opposition est masquée par l'ambiguïté du mot *règle*, qui permet de faire disparaître le problème même que j'ai essayé de poser : on ne sait jamais exactement si, par règle, on entend un principe de type juridique ou quasi juridique plus ou moins consciemment produit et maîtrisé par les agents ou un ensemble de régularités objectives qui s'imposent à tous ceux qui entrent dans le jeu. C'est à l'un ou à l'autre de ces deux sens que l'on se réfère lorsqu'on parle de règle de jeu. Mais on peut encore avoir à l'esprit un troisième sens, celui de modèle, de principe construit par le savant pour rendre compte du jeu. Je crois qu'en escamotant ces distinctions on s'expose à

tomber dans un des paralogismes les plus funestes en sciences humaines, celui qui consiste à donner, selon le vieux mot de Marx, "les choses de la logique pour la logique des choses". [Wittgenstein dirait : "On prédique de la chose ce qui réside dans le mode de représentation."] Pour y échapper, il faut inscrire dans la théorie le principe réel des stratégies, c'est-à-dire le sens pratique, ou, si l'on préfère, ce que les sportifs appellent le sens du jeu, comme maîtrise pratique de la logique ou de la nécessité immanente d'un jeu qui s'acquiert par l'expérience du jeu et qui fonctionne en deçà de la conscience et du discours (à la façon, par exemple, des techniques du corps). Des notions comme celle d'habitus (ou système de dispositions), de sens pratique, de stratégie, sont liées à l'effort pour sortir de l'objectivisme structuraliste sans tomber dans le subjectivisme. » [CD, p. 76-77]

Comme l'a fait remarquer maintes fois Wittgenstein, l'apprentissage d'un jeu peut passer par la formulation et l'acquisition explicite des règles qui gouvernent le jeu. Mais on peut également acquérir le genre de comportement régulier qui correspond à la maîtrise pratique du jeu sans que l'énonciation de règles quelconques ait eu à intervenir dans le processus. Je peux savoir comment continuer correctement une suite de nombres parce que la – ou peut-être faudrait-il dire une – formule algébrique qui engendre la suite m'est venue à l'esprit ; mais je peux aussi être certain de savoir continuer correctement et le faire effectivement sans qu'aucune règle particulière me soit passée par la tête, c'est-à-dire sans disposer de rien d'autre que les exemples qui m'ont été fournis. Le cas de l'apprentissage du langage est évidemment plutôt du deuxième type que du premier. Enfin, il y a la situation de l'observateur externe qui cherche à expliquer le jeu et qui, pour ce faire, formule des hypothèses sur les règles que les joueurs pourraient suivre et suivent peut-être réellement, c'est-à-dire cherche à formuler un système de règles dont

la connaissance tacite ou explicite constituerait une condition suffisante (mais pas forcément nécessaire) pour que les régularités caractéristiques que l'on observe dans le comportement des acteurs se produisent effectivement.

Dans la plupart des cas, ce que Bourdieu appelle le sens pratique ou le sens du jeu est quelque chose qui vient s'ajouter à la connaissance des règles, s'il y en a, et qui ne s'acquiert que par la pratique du jeu. Une connaissance irréductiblement pratique ne s'obtient justement que par la pratique et ne s'exprime que dans une pratique. Mais dans le cas du jeu social, où les régularités sans règles sont, si l'on peut dire, la règle, plutôt que l'exception, il est tentant de se dire qu'il est peut-être vain d'essayer de remonter en deçà de notions comme celle de sens pratique ou de sens du jeu en direction de quelque chose comme un système de règles du jeu. Rien ne prouve, du reste, que toute connaissance pratique soit susceptible d'être reconstruite sous la forme de la connaissance implicite d'une théorie correspondante. Putnam et d'autres ont émis l'opinion que certaines aptitudes pratiques, comme par exemple l'aptitude à parler un langage, pourraient être justement trop complexes pour que l'on puisse songer à les reconstruire de cette façon. Dans des cas de ce genre, une description de la connaissance pratique qui rend possible la pratique concernée risque de n'être finalement pas très différente d'une description appropriée de la pratique elle-même.

LA CRÉATIVITÉ & LES RÈGLES

Les services théoriques que Bourdieu demande à sa notion d'habitus ou à des notions voisines sont, de toute évidence, considérables. L'habitus est ce qui permet de comprendre comment « des conduites peuvent être orientées par rapport à des fins sans être consciemment dirigées

vers ces fins, dirigées par ces fins » [CD, p. 20]. « L'habitus, dit-il encore, entretient avec le monde social dont il est le produit une véritable complicité ontologique, principe d'une connaissance sans conscience, d'une intentionnalité sans intention et d'une maîtrise pratique des régularités du monde qui permet d'en devancer l'avenir sans avoir seulement besoin de le poser comme tel. » [CD, p. 22] Et il regrette que l'on applique à ses analyses « les alternatives mêmes que la notion d'habitus vise à écarter, celles de la conscience et de l'inconscient, de l'explication par les causes déterminantes ou par les causes finales » [CD, p. 20]. La notion d'habitus permet d'expliquer comment le sujet de la pratique peut être déterminé et néanmoins agissant. N'étant pas de nature *mentale* (il existe des habitus qui sont simplement corporels), l'habitus est en deçà de la distinction conscient/inconscient ; et il est également en deçà de la distinction entre ce qui est le produit d'une simple contrainte causale et ce qui est « libre », en ce sens qu'il échappe, au contraire, à toute contrainte de cette sorte.

Bourdieu insiste particulièrement sur l'aspect « créateur » des pratiques dirigées par un habitus : « Je voulais réagir contre l'orientation mécaniste de Saussure (qui, comme je l'ai montré dans *Le Sens pratique*, conçoit la pratique comme simple *exécution*) et du structuralisme. Très proche en cela de Chomsky, chez qui je retrouvais le même souci de donner une intention active, inventive, à la pratique (il est apparu à certains défenseurs du personnalisme comme un rempart de la liberté contre le déterminisme structuraliste), je voulais insister sur les *capacités génératrices* des dispositions, étant entendu qu'il s'agit de dispositions acquises, socialement constituées. On voit à quel point est absurde le catalogage qui porte à inclure dans le structuralisme destructeur du sujet un travail qui a été orienté par la volonté de réintroduire la pratique de l'agent, sa capacité d'invention, d'improvisation. Mais cette capacité "créatrice", active, inventive, je

voulais rappeler qu'elle n'était pas celle d'un sujet transcendantal dans la tradition idéaliste, mais celle d'un sujet agissant. » [CD, p. 23]

Bourdieu exprime parfois cela en disant que, même dans des jeux très complexes comme les échanges matrimoniaux ou les pratiques rituelles, intervient un système de dispositions que l'on peut penser par analogie avec la grammaire générative de Chomsky – « à la différence qu'il s'agit de dispositions *acquises par l'expérience*, donc variables selon les lieux et les moments. Ce "sens du jeu", comme nous disons en français, est ce qui permet d'engendrer une infinité de "coups" adaptés à l'infinité des situations possibles qu'aucune règle, si complexe soit-elle, ne peut prévoir. Donc, aux règles de parenté j'ai substitué les stratégies matrimoniales » [CD, p. 19].

La référence à Chomsky dans ce genre de contexte est à première vue un peu surprenante, parce que Chomsky est justement un représentant tout à fait typique de la théorie du langage comme calcul, dont le modèle est rattaché ordinairement à Frege et que Wittgenstein a critiquée, puis, pour finir, abandonnée entièrement. En elle-même, la capacité d'engendrer une infinité de phrases grammaticalement correctes et de leur assigner des interprétations sémantiques en appliquant des règles purement formelles ne comporte rien qui dépasse intrinsèquement les possibilités d'un mécanisme. Katz et Fodor ont souligné, du reste, explicitement que la question de savoir quelle interprétation sémantique est assignée à une phrase doit pouvoir être décidée par des calculs formels, sans que l'on ait à recourir à des intuitions linguistiques quelconques : « Le besoin d'avoir une théorie sémantique formelle dérive de la nécessité d'éviter la vacuité ; car une théorie sémantique est vide pour autant que l'on doit s'appuyer de façon essentielle sur les intuitions ou les connaissances intuitives du locuteur concernant les relations sémantiques pour que les règles de la théorie soient appliquées correctement. [5]» Qu'il s'agisse de l'aspect sémantique ou de

l'aspect syntaxique de la compétence, dans les deux cas les règles dont il s'agit doivent être formellement représentées et leurs opérations mécaniquement effectuables. Rien dans la conception que Chomsky avait de la nature de la compétence linguistique n'impliquait que son possesseur doive nécessairement être un être conscient ou une personne. La question posée était plutôt du type : quel genre d'automate (abstrait) doit être un système physique quelconque pour être capable de construire et d'interpréter, comme nous le faisons, un nombre potentiellement illimité de phrases dans une langue naturelle ?

La créativité proprement dite, pour autant qu'elle se distingue de la générativité formelle qui résulte de la simple récursivité des règles, se situe à un tout autre endroit, au niveau de ce que Chomsky appelle la « créativité de l'usage », c'est-à-dire la capacité d'utiliser de façon pertinente une infinité de phrases différentes et, pour la plupart, nouvelles, dans des situations elles-mêmes nouvelles. C'est seulement à ce niveau-là qu'il peut être question de choses comme ce que Bourdieu appelle le sens du jeu ou les intuitions du sens pratique. Mais la linguistique générative n'a rien à dire sur ce genre de chose, simplement parce qu'elle est une théorie de la compétence, et non une théorie de l'usage, ou peut-être plus exactement parce que l'aspect de la compétence, si l'on peut encore parler de compétence, qui est représenté par la possession d'une connaissance ou d'un sens pratiques qui ne peuvent être explicités en termes de règles, ne la concerne pas du tout. Si, comme le dit Bourdieu, certains ont cru pouvoir trouver chez Chomsky des arguments en faveur d'une conception personnaliste du sujet créateur, cela ne peut être qu'au prix d'un malentendu fondamental, que Chomsky lui-même a, du reste, systématiquement entretenu.

Il ne faut pas non plus s'imaginer que les règles de la linguistique chomskyenne sont plus proches que les modèles théoriques des structuralistes de ce que Bourdieu appelle « le principe de la pratique des agents », par opposition à

la théorie que l'on construit pour rendre compte de la pratique. Leur statut est et reste essentiellement celui d'hypothèses explicatives, même si l'on en parle comme de règles que le locuteur lui-même est supposé connaître et appliquer tacitement. Des wittgensteiniens comme Baker et Hacker ont soutenu que Wittgenstein avait en quelque sorte discrédité à l'avance une entreprise comme celle de Chomsky et, de façon plus générale, toute tentative de construction d'une théorie systématique de la signification conçue sur le modèle frégéen du langage comme calcul, en faisant remarquer notamment que les règles que nous ne connaissons pas et sur lesquelles nous en sommes réduits, tout comme le linguiste qui cherche à expliquer notre comportement, à formuler des hypothèses, peuvent difficilement exercer une fonction normative réelle. « Il n'y a pas de comportement normatif, aussi longtemps que les normes attendent d'être découvertes. [6] »

Je pense que Baker et Hacker vont sur ce point beaucoup trop loin, ne serait-ce que parce que Wittgenstein insiste sur des différences importantes qui ont tendance à être négligées mais ne formule jamais d'interdits, pas plus contre l'usage de notions comme celle de « règle tacite », ou de « règle inconsciente », que contre celui de n'importe quelle autre. Il se pourrait que des notions de ce genre se révèlent finalement impossibles à utiliser de façon cohérente. Mais ce qui importe, aux yeux de Wittgenstein, est uniquement de savoir ce que l'on fait lorsque l'on utilise un mot ou une expression, c'est-à-dire, en l'occurrence, de ne pas oublier qu'une règle que l'on connaît et qui est réellement impliquée dans le jeu ne s'oppose pas à une règle invoquée à titre d'hypothèse explicative, simplement « comme l'expression "Un siège que je vois" à l'expression "Un siège que je ne vois pas parce qu'il est derrière moi" » [GP, p. 72].

WITTGENSTEIN & L'APPLICATION DE LA RÈGLE

Des notions comme celles d'innovation, d'invention, d'improvisation, etc., auxquelles Bourdieu souhaite donner la place qu'elles méritent, peuvent intervenir de deux façons bien différentes dans la pratique de l'obéissance à une règle. Une invention peut être nécessaire parce que la règle à laquelle on a affaire laisse subsister une marge d'indétermination plus ou moins importante, parce que l'application de la règle à un cas déterminé peut soulever un problème d'interprétation que l'on ne peut espérer résoudre en invoquant une règle supplémentaire concernant la façon correcte d'interpréter la règle. La plupart des règles que nous utilisons sont de ce type et demandent à être appliquées, comme on dit, avec du jugement ou du discernement. Dans de nombreux cas, savoir appliquer convenablement la règle veut dire, entre autres choses, être capable de l'interpréter en fonction des circonstances et même, le cas échéant, de l'ignorer ou de la transgresser intelligemment. Songeons ici à ce que dit Musil des règles morales, qui sont un peu comme un tamis, dans lequel les trous sont au moins aussi importants que la partie compacte du dispositif. Certaines règles donnent l'impression d'agir à la manière d'un mécanisme parce qu'elles déterminent leurs applications d'une façon qui ne laisse aucune place à une initiative quelconque. D'autres limitent de façon significative la liberté de mouvement de l'utilisateur mais ne déterminent pas de façon univoque le mouvement qui doit être effectué à chaque étape de l'application. Dans les termes de la métaphore utilisée par Wittgenstein, on pourrait dire que, si les premières ressemblent à des rails, les secondes déterminent simplement une direction générale, et non un trajet précis.

Wittgenstein conteste, de façon tout à fait générale, l'idée que les règles, y compris lorsqu'elles sont du premier type, exercent leur action sur le mode de la contrainte

causale. Il dit, par exemple, que nous devrions regarder la démonstration, non pas comme un processus qui nous contraint, mais plutôt comme un processus qui nous dirige (*führt*). C'est, entre autres choses, une façon de dire que la règle guide l'action mais ne la produit pas de la manière dont une force produit un effet. La règle s'applique justement à des actions et, qu'elles soient ou non soumises à des règles, les actions appartiennent de toute façon déjà à un domaine et relèvent d'une logique qui ne sont pas ceux des événements naturels.

Si l'on est sensible au paradoxe sceptique que Wittgenstein est supposé avoir formulé à propos de ce que c'est que « suivre une règle », on peut être tenté de conclure qu'aucune règle, pas même celles qui sont parfaitement explicites et univoques, ne détermine réellement son application. Le paradoxe semble signifier, en effet, que, quelle que soit la manière dont quelqu'un pourrait se mettre à un moment donné à appliquer une règle, elle pourrait être rendue compatible avec la façon dont il l'avait comprise, telle qu'elle résulte des applications qu'il en avait faites jusque-là. La suite des applications passées est apparemment incapable d'imposer une restriction quelconque à l'application future, ce qui signifie qu'à chaque étape de l'application de la règle un acte de création ou d'invention est nécessaire en un sens plus ou moins littéral pour déterminer ce qui doit être fait. Contrairement à ce que croient certains interprètes, le paradoxe ne représente évidemment pas la position de Wittgenstein. L'auteur des *Recherches philosophiques* cherche à déterminer une position moyenne satisfaisante entre le Charybde de la conception objectiviste (c'est-à-dire platonicienne) de la signification de la règle comme contenant déjà en elle-même toutes les applications sans qu'une contribution quelconque de notre part ait à intervenir, et le Scylla de l'anarchisme créativiste, selon lequel *tout* réside, au contraire, dans la contribution que nous devons apporter à chaque fois.

McDowell parle à ce propos d'une sorte de platonisme naturalisé, qu'il s'agit de substituer à ce qu'il appelle le « platonisme rampant ». Wittgenstein ne rejette pas l'idée (que l'on peut appeler, si l'on veut, « platonicienne ») que la signification de la règle contient bel et bien *d'une certaine façon* la totalité des applications futures de celle-ci, mais cherche simplement à éliminer ce que le platonisme rampant lui ajoute de mystérieux et d'inquiétant, en suggérant que la signification ne peut réaliser un tel tour de force qu'en vertu de pouvoirs qui n'ont rien de naturels et doivent même être tout simplement magiques [7].

Ce qu'on appelle « faire la même chose qu'auparavant » ou « appliquer correctement la règle » n'est pas déterminé en soi, indépendamment d'une pratique régulière de l'application, et n'a de sens qu'au sein d'une pratique de ce genre. Comme le dit Wittgenstein, c'est une erreur de croire qu'une règle mène par elle-même quelque part, même si personne ne la suit. Et c'est aussi une erreur de croire qu'elle doit être en mesure de sélectionner une seule et unique possibilité au sein d'un espace abstrait qui ne serait pas déjà délimité et structuré par des propensions, des aptitudes et des réactions qui sont constitutives de l'appartenance du sujet au monde humain et à l'univers des pratiques humaines en général.

Le concept de « faire la même chose » n'est donc pas préconstitué dans un monde platonicien de significations mais constitué dans une pratique. Il est par conséquent bel et bien déterminé, même s'il ne l'est pas du point de vue complètement extérieur à la pratique qu'essaie d'adopter la conception platonicienne, au mauvais sens du terme. Si nous avions besoin à la fois de la règle et d'une intuition particulière pour déterminer ce que la première nous commande à chaque fois que nous voulons l'appliquer, cela signifierait que la règle est en elle-même impuissante et inopérante, et donc finalement inutile. Wittgenstein ironise de temps à autre sur la conception des intuitionnistes qui disent, ou semblent dire, que nous

avons besoin d'une intuition pour savoir que nous devons écrire 3 après 2 dans la suite des entiers naturels. Au lieu de dire qu'une intuition est nécessaire à chaque étape de l'application de la règle, il vaudrait mieux, remarque-t-il, parler d'une décision. Mais il ajoute immédiatement que cela serait également trompeur, parce que nous ne décidons manifestement rien ; dans le cas normal, l'application correcte ne résulte pas plus d'une décision entre plusieurs possibilités que d'une intuition de la seule et unique possibilité. Parler d'une décision est moins mauvais parce que cela coupe court à toute tentation de chercher une justification ou une raison là où il n'y en a pas. Wittgenstein ne plaide donc pas pour une conception décisionniste de l'application mais cherche simplement à discréditer une conception intellectualiste de l'action de la règle, en vertu de laquelle l'application résulte à chaque fois d'un acte de connaissance spécial. L'idée de décision intervient pour déplacer le problème du domaine de la connaissance à celui de l'action : le point important est que l'apprentissage de la règle a normalement pour conséquence qu'à un stade déterminé de l'application nous *faisons* sans hésiter une certaine chose pour laquelle nous n'avons pas de raison particulière, en dehors de la règle elle-même. Il n'est pas vrai qu'agir d'après une règle veuille toujours dire agir d'après une interprétation de la règle. Et la concordance qui se réalise entre les utilisateurs dans l'application n'est pas une concordance dans les interprétations ou les intuitions, mais dans les actions.

Il est compréhensible que le sociologue puisse être gêné par l'usage extrêmement général que Wittgenstein fait de termes comme « règle » ou « convention ». Bien qu'il soit particulièrement sensible à la distinction qui doit être faite entre une règle qui entre réellement dans l'action du jeu et une règle qui explique simplement cette action pour un observateur externe, les règles auxquelles il fait référence ne sont évidemment pas toujours des règles explicites, ni même forcément des règles que les joueurs

seraient susceptibles de reconnaître comme étant les règles qu'ils appliquent lorsqu'on les leur propose. Wittgenstein dit précisément des propositions qui expriment ce qu'il appelle des « règles grammaticales » qu'elles sont généralement informulées et ne font que très rarement l'objet d'un apprentissage explicite. Nous les avalons pour ainsi dire sans nous en rendre compte avec tout le reste, en apprenant le langage. Dire que quelqu'un utilise un mot conformément à une convention quelconque ne signifie évidemment pas forcément qu'une convention quelconque ait été passée. Dans ses leçons des années 1932-1935, Wittgenstein donne sur ce point les précisions suivantes : « La question a été posée de savoir ce qu'est une convention. C'est l'une ou l'autre de deux choses, une règle ou un entraînement (*training*). Une convention est établie en disant quelque chose en mots, par exemple : "Toutes les fois que je frappe des mains une fois, veuillez aller à la porte, et si je frappe des mains deux fois, veuillez vous éloigner de la porte." [...] Par une convention, j'entends que l'usage d'un signe est en accord avec des habitudes de langage ou un entraînement linguistique. Il peut y avoir une chaîne de conventions à la base de laquelle on trouve une habitude de langage ou un entraînement à réagir de certaines manières. Ces dernières, nous ne les appelons pas d'ordinaire des conventions, nous réservons le mot aux conventions qui sont données par des signes. On peut dire que ces signes jouent le rôle qu'ils jouent à cause de certaines façons habituelles d'agir. » [CC, p. 112] Il y a donc des cas dans lesquels la convention est première et l'habitus linguistique second, et d'autres, probablement les plus nombreux, dans lesquels la convention n'est qu'une façon de désigner l'habitus linguistique acquis lui-même.

LA VALEUR EXPLICATIVE DU CONCEPT D'HABITUS

Bourdieu caractérise l'habitus, au sens auquel il utilise le mot, comme étant « le produit de l'incorporation de la nécessité objective ». « L'habitus, nécessité faite vertu, produit des stratégies qui, bien qu'elles ne soient pas le produit d'une visée consciente de fins explicitement posées sur la base d'une connaissance adéquate des conditions objectives, ni d'une détermination mécanique par des causes, se trouvent être objectivement ajustées à la situation. L'action que guide le "sens du jeu" a toutes les apparences de l'action rationnelle que dessinerait un observateur impartial, doté de toute l'information utile et capable de la maîtriser rationnellement. Et pourtant elle n'a pas la raison pour principe. Il suffit de penser à la décision instantanée du joueur de tennis qui monte au filet à contretemps pour comprendre qu'elle n'a rien de commun avec la construction savante que l'entraîneur, après analyse, élabore pour en rendre compte et pour en dégager des leçons communicables. » [CD, p. 21] Bien entendu, il n'y a aucun sens auquel on pourrait dire des habitus linguistiques auxquels s'intéresse Wittgenstein qu'ils constituent le produit de l'incorporation d'une nécessité objective quelconque. La thèse de l'autonomie de la grammaire signifie précisément que les règles, ou, si l'on préfère, les habitus linguistiques qui correspondent à la maîtrise d'un langage, n'enregistrent pas une nécessité préexistante mais sont eux-mêmes à l'origine de la nécessité, tout au moins de toute nécessité de l'espèce que Wittgenstein appelle « logique » ou « grammaticale ».

Il n'est évidemment pas question d'aborder ici le problème du degré d'indépendance que le sociologue est disposé à reconnaître à ce type de nécessité, étant entendu que, pour des raisons évidentes, la nécessité à laquelle il s'intéresse doit être avant tout l'expression de contraintes

éminemment factuelles de type social. Il est plus intéressant de se demander ce que Bourdieu peut espérer expliquer réellement avec sa notion d'habitus. Dans le passage qui vient d'être cité, il nous dit que l'habitus a la capacité d'engendrer des comportements qui, bien qu'ils soient acquis, ont tous les caractères du comportement instinctif, et, bien qu'ils n'impliquent apparemment aucune forme de réflexion ou de calcul, produisent des résultats qui se trouvent coïncider remarquablement, dans un bon nombre de cas, avec ceux que l'on obtiendrait par un calcul rationnel. C'est un fait qu'un entraînement approprié est en mesure de développer chez un sujet normalement doué des automatismes qui, pour ce qui est du résultat, ont toutes les apparences de l'action réfléchie et intelligente et qui lui dictent « la chose à faire » dans des cas dans lesquels l'action réfléchie et intelligente n'est justement pas possible. Mais il n'est pas certain que l'on ajoute grand chose à la simple constatation de ce fait en parlant, comme le fait Bourdieu, des « intuitions d'un "sens pratique" qui est le produit de l'exposition durable à des conditions semblables à celles dans lesquelles [les agents] sont placés » [CD, p. 21]. Comme le remarque Wittgenstein, qui trouve cela plutôt surprenant, nous avons une propension irrésistible à croire que, toutes les fois que quelqu'un a acquis un habitus ou une façon de faire régulière quelconque, une modification significative a dû se produire dans son esprit ou dans son cerveau. Et nous pensons que l'explication proprement dite ne pourrait être donnée que par la description d'un état hypothétique d'un mécanisme mental ou cérébral que nous découvrirons peut-être un jour. Il est bien possible que sur ce point nous soyons toujours un peu comme Lord Kelvin, qui déclarait ne pas pouvoir comprendre un phénomène avant d'avoir réussi à en construire un modèle mécanique.

Bourdieu nous dit aussi que l'habitus « peut servir de base à une prévision (équivalent savant des anticipations

pratiques de l'expérience ordinaire) », en dépit du fait qu'il « ne trouve pas son principe dans une règle ou une loi explicite » [CD, p. 96]. Wittgenstein dit lui-même du mot « comprendre », qui sert à la fois à désigner une expérience mentale, qui a lieu lors de l'audition ou de la prononciation du mot, et quelque chose de bien différent, qui est de la nature d'une aptitude ou d'une capacité : « L'usage du mot "comprendre" repose sur le fait que, dans une énorme majorité de cas, lorsque nous avons effectué certains tests, nous sommes en mesure de prédire qu'un homme utilisera le mot en question de certaines façons. Si ce n'était pas le cas, il n'y aurait plus aucun intérêt pour nous à utiliser d'une façon quelconque le mot "comprendre". » [CFM, p. 11-12] Mais, bien entendu, Wittgenstein ne prétend pas expliquer – et je ne sais pas s'il existe actuellement une façon satisfaisante d'expliquer – la manière dont un processus d'apprentissage peut produire le genre de conséquences, visiblement sans commune mesure avec le petit nombre des exemples et des situations qui ont été envisagées explicitement, que nous caractérisons à l'aide du mot « comprendre ».

Les explications en termes de dispositions ou d'habitus, lorsque ceux-ci ne peuvent faire l'objet d'une caractérisation suffisamment indépendante de la simple description du genre de régularité comportementale auxquelles ils donnent lieu, peuvent évidemment être soupçonnées de rester essentiellement verbales. Comme l'a fait remarquer Quine, une explication dispositionnelle ressemble à une reconnaissance de dette que l'on espère être capable de racheter un jour en produisant, comme le fait le chimiste pour un prédicat dispositionnel comme « soluble dans l'eau », la description d'une propriété de structure correspondante. Mais il est clair que la légitimité de l'usage d'un terme dispositionnel ne peut être subordonnée dans tous les cas à l'espoir ou à la promesse d'une réduction de cette sorte et que des dispositions peuvent être irréductibles sans être pour autant irrédentes, parce que l'idée d'un

« rachat » de l'espèce considérée n'a proprement aucun sens dans leur cas et ne résulte que d'une tendance regrettable à comparer leur statut à celui de prédicats comme « soluble dans l'eau ».

Dans un des rares développements suivis qu'il consacre à la notion de disposition, Wittgenstein écrit : « Une disposition est conçue comme quelque chose qui est toujours là, dont découle le comportement. C'est analogue à la structure d'une machine et son comportement. Il y a trois énoncés différents qui semblent donner le sens de "A aime B" : (1) un énoncé non dispositionnel concernant un état conscient, c'est-à-dire des sentiments, (2) un énoncé qui dit que, dans certaines conditions, A se conduira d'une certaine manière, (3) un énoncé dispositionnel qui dit que, si un certain processus a lieu dans son esprit, il aura pour conséquence qu'il se conduit de telle ou telle manière. Cela correspond à la description d'une idée qui désigne, soit un état mental, soit un ensemble de réactions, soit un état d'un mécanisme qui a pour conséquences à la fois le comportement et certaines sensations. Nous semblons avoir distingué ici trois significations de "A aime B", mais ce n'est pas le cas : (1) d'où il ressort que A aime B lorsqu'il éprouve certains sentiments, (2) d'où il ressort qu'il l'aime lorsqu'il se conduit de telle ou telle manière, donnent tous les deux des significations du mot "amour". Mais l'énoncé dispositionnel (3), qui fait référence à un mécanisme, n'est pas un énoncé authentique. Il ne donne pas de signification nouvelle. Les énoncés dispositionnels sont toujours fondamentalement des énoncés portant sur un mécanisme. Le langage utilise l'analogie d'une machine, qui nous égare constamment. Dans un nombre énorme de cas, nos mots ont la forme d'énoncés dispositionnels qui font référence à un mécanisme, qu'il y ait ou non un mécanisme. Dans l'exemple concernant l'amour, personne n'a la moindre idée du genre de mécanisme auquel il est fait référence. L'énoncé dispositionnel ne nous dit rien sur la nature de l'amour ; c'est

seulement une façon de le décrire. Des trois significations, la signification dispositionnelle est la seule qui n'en soit pas réellement une. C'est en réalité un énoncé concernant la grammaire du mot "amour". » [CC, p. 114-115]

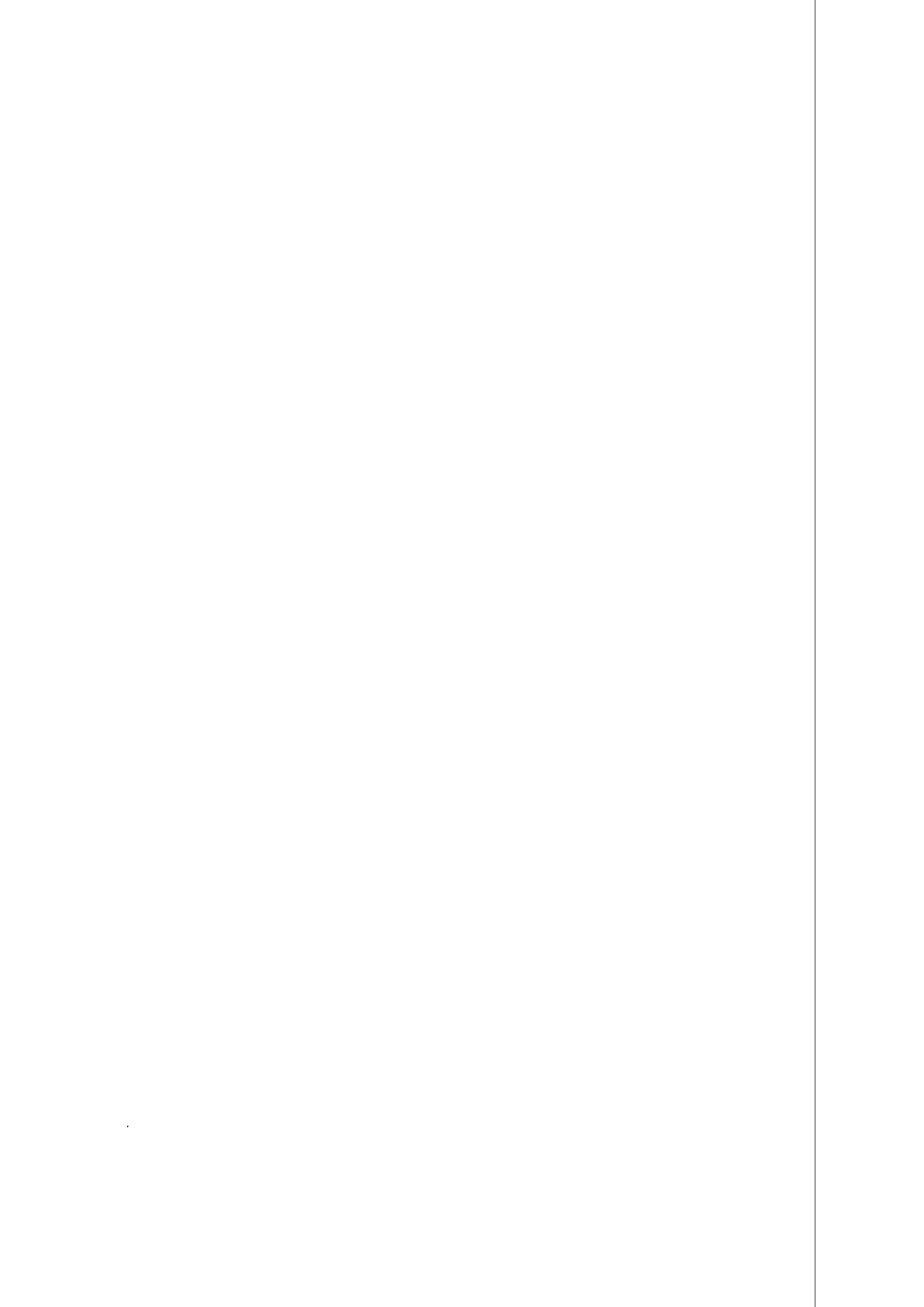
Wittgenstein note que le mot « comprendre » est de forme dispositionnelle : « Bien qu'il ne se réfère pas à une machinerie, comme il semble le faire, ce qu'il y a derrière la grammaire de cet énoncé est l'image d'un mécanisme monté pour réagir de certaines façons. Nous croyons que, si nous voyions seulement la machinerie, nous saurions ce que c'est que comprendre. » [CC, p. 115]

Une des raisons pour lesquelles Bourdieu se méfie de l'idée de mécanisme sous-jacent est justement que les conduites qu'il s'agit d'expliquer n'ont pas le genre de régularité stricte que produirait un mécanisme. « Les conduites engendrées par l'habitus n'ont pas la belle régularité des conduites déduites d'un principe législatif : *l'habitus a partie liée avec le flou et le vague.* Spontanéité génératrice qui s'affirme dans la confrontation improvisée avec des situations sans cesse renouvelées, il obéit à une logique pratique, celle du flou, de l'à-peu-près, qui définit le rapport ordinaire au monde. » [CD, p. 96] La notion d'habitus ou une autre du même genre semble effectivement indispensable pour rendre compte de façon adéquate de régularités d'un certain type, qui ne sont pas déterminées de façon rigide, mais comportent par essence un élément de plasticité, de variabilité et d'indétermination, et impliquent des adaptations, des innovations et des exceptions de toutes sortes, les régularités qui caractérisent précisément le domaine de la pratique, de la raison pratique et du sens pratique. Mais la difficulté est que, comme le remarque Wittgenstein, nous avons une propension irrésistible à chercher un mécanisme là où il n'y en a pas, et à croire que l'explication réelle ne peut être trouvée qu'à ce niveau-là. Ce qui semble évident dans le cas du mot « comprendre » devrait pourtant l'être également dans le cas de la plupart des termes qui désignent des habitus

linguistiques ou sociaux : nous devons résister à la tentation de nous croire obligés de continuer à chercher une sorte de mécanique du non-mécanique lui-même. Une bonne partie de la résistance que l'on oppose aux idées de Bourdieu provient non pas, comme on pourrait le croire, de l'hostilité au mécanisme, mais de la tendance à croire que nous comprendrions la société si nous réussissions en quelque sorte à voir la machinerie sociale en action.

– VII –
La connaissance de soi & la science

Ce commentaire du texte de Pierre Bourdieu « Participant Objectivation » *paraîtra dans* Actes de la Recherche en sciences sociales, *n° 150, « Pierre Bourdieu & l'anthropologie », 2004.*



LE SOCIOLOGUE DE SOI-MÊME

Dans la *Huxley Memorial Lecture* qu'il a donnée le 6 décembre 2000 au Royal Anthropological Institute, à l'occasion de réception de la Huxley Medal, et qui a été publiée récemment sous le titre « Participant Objectivation », Bourdieu se dit convaincu qu'« on connaît de mieux en mieux le monde à mesure qu'on se connaît mieux soi-même, que la connaissance scientifique et la connaissance de soi-même et de son propre inconscient social avancent main dans la main, et que l'expérience première transformée dans et par la pratique scientifique transforme la pratique scientifique et inversement » [PO, p. 289]. La réflexivité scientifique qui est ainsi exercée est une chose que, pour des raisons que l'on comprend aisément, il tient particulièrement à distinguer à la fois de la réflexivité narcissique de l'anthropologie postmoderne et de la réflexivité égologique de la phénoménologie.

L'« objectivité participante », telle qu'il la conçoit, est, explique-t-il, « la conduite d'un ethnologue qui s'immerge dans un univers social étranger de façon à observer une activité, un rite ou une cérémonie, tout en y prenant part, idéalement parlant » [PO, p. 281]. Or l'adoption d'une posture de cette sorte peut sembler comporter une difficulté intrinsèque, puisqu'elle implique un dédoublement de la conscience qui risque d'être tout à fait irréalisable, dans la mesure où il exige du chercheur qu'il soit à la fois le sujet et l'objet, celui qui agit et celui qui s'observe en train d'agir. On est tenté d'objecter à l'idée d'un tel dédoublement que la participation effective et l'observation proprement dite s'excluent nécessairement l'une l'autre. Ou bien, en effet,

la participation est, pour des raisons de principe, impossible parce qu'elle implique un processus d'apprentissage différent de celui qui a produit l'observateur et ses dispositions, ou bien elle est, au moins en théorie, concevable, mais elle ne pourrait être véritablement réalisée qu'à la condition d'abolir l'extériorité, la réflexivité et la distance, et de réussir à transformer celui qui entendait rester un observateur et même, si possible, un observateur scientifique en un acteur de l'espèce ordinaire. On peut participer à un degré plus ou moins élevé à une pratique sociale mais, au sens scientifique du mot « observation », on ne peut pas réellement l'observer de l'intérieur.

Or Bourdieu parle d'objectivation participante, et non d'observation participante, une chose qu'il considère comme une sorte d'impossibilité conceptuelle, aussi longtemps, en tout cas, qu'on se la représente comme « une immersion nécessairement fictive dans un milieu étranger » [PO, p. 282]. Mais il considère que cela ne nous condamne pas pour autant à « l'objectivisme du "regard de loin" d'un observateur qui reste aussi éloigné de lui-même que de son objet » [PO, p. 282]. « L'objectivation participante entreprend, nous dit-il, d'explorer non pas l'"expérience vivante" du sujet, mais les conditions de possibilité sociales – et donc les effets et les limites – de cette expérience et, plus précisément, de l'acte d'observation lui-même. Elle vise à objectiver la relation subjective à l'objet qui, loin de conduire à un subjectivisme relativiste et plus ou moins anti-scientifique, est une des conditions de l'objectivité scientifique authentique. » [PO, p. 282] Le point crucial est donc que l'observation de soi qu'il s'agit de pratiquer doit être une observation instruite et armée, qui n'a rien à voir avec l'une quelconque des formes de l'« observation naïve de l'observateur », qui « tend à substituer les délices faciles de l'auto-exploration aux réalités rugueuses du champ » [PO, p. 282].

Bourdieu se méfie particulièrement du genre de relativisme et de subjectivisme auquel ont conduit les pseudo-

dénonciations radicales qui, pour reprendre le titre d'un livre publié en 1986 sous la direction de Clifford et Marcus, traitent de « la poétique et la politique de l'ethnographie [1]». Il n'a, comme on pouvait s'y attendre, aucune espèce de sympathie pour la complaisance narcissique et la fausse humilité de toutes les analyses qui conduisent à la conclusion démoralisante que le sociologue et l'ethnologue ne font eux aussi, en fin de compte, que construire des récits plus ou moins convaincants à propos de leurs expériences, inventer et raconter des histoires, si possible bonnes ou en tout cas susceptibles d'être reçues comme telles, produire des discours ou des textes qui en susciteront d'autres, etc. L'ethnographie, comme son nom l'indique, s'*écrit* ; mais, pour Bourdieu, cela ne signifie aucunement qu'elle pourrait avoir davantage de rapport avec la création littéraire qu'avec la connaissance objective.

Ce qu'il appelle l'« objectivation participante » est l'objectivation du sujet de l'objectivation, du sujet analysant, autrement dit, du chercheur lui-même. Et ce qu'il s'agit d'objectiver n'est pas l'anthropologue en train d'analyser un univers étranger, mais « le monde social qui a fait à la fois l'anthropologue et l'anthropologie consciente ou inconsciente qu'il (ou elle) engage dans sa pratique anthropologique – non seulement ses origines sociales, sa position et sa trajectoire dans l'espace social, ses appartenances et ses croyances religieuses, son sexe, son âge, sa nationalité, etc., mais également, et c'est le plus important, sa position particulière à l'intérieur du microcosme des anthropologues » [PO, p. 283]. C'est une chose bien connue, en effet, et sur laquelle Bourdieu est revenu maintes fois, que certains des choix scientifiques les plus fondamentaux (concernant le sujet de la recherche, la méthode, la théorie) peuvent dépendre de la position occupée par le scientifique à l'intérieur de son univers professionnel – en l'occurrence à l'intérieur de ce que Bourdieu appelle le « champ anthropologique ». Le champ lui-même impose à

tous ceux qui lui appartiennent des caractéristiques communes, qui correspondent à des traditions et des particularités nationales, des habitudes de pensée, des problématiques obligatoires, des croyances, des évidences et des trivialités partagées, des rituels, des valeurs et des consécrations, des jugements évaluatifs, des préjugés et des ignorances, etc. Mais la position particulière que quelqu'un occupe à l'intérieur du champ concerné est aussi à l'origine de contraintes et de limitations supplémentaires, plus spécifiques, qui déterminent l'espace de possibilités qui s'offre à lui à l'intérieur du champ.

Nous touchons ici à ce qui a toujours semblé le plus difficile à accepter dans le travail de Bourdieu et a suscité les réactions de rejet les plus violentes. Comme il le remarque, le comble du scandale a probablement été atteint avec un livre comme *Homo academicus* (1988), qui se proposait d'appliquer le processus de l'objectivation à des acteurs sociaux qui sont censés être justement des professionnels de l'objectivation. Bourdieu évoque une étude faite par un de ses étudiants, en 1995, d'où il ressort que les sujets de recherche choisis dans des disciplines comme la philosophie et la sociologie sont statistiquement dépendants des origines et des trajectoires sociales, du sexe et, par dessus tout, du parcours pédagogique effectué. Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi ce genre de constatation est perçu généralement comme inacceptable et semble l'être spécialement dans le cas d'une discipline qui, comme la philosophie, est censée être la plus libre, la plus autonome et la plus rationnelle de toutes. Ce que nous devons être prêts à admettre et qui est le plus inadmissible est le fait que « nos choix apparemment les plus personnels, les plus intimes et donc ceux auxquels nous tenons le plus, à savoir notre choix d'une discipline et de sujets (par exemple, l'anthropologie économique de préférence à l'étude de la parenté, de l'Afrique par opposition à l'Europe), nos orientations théoriques et méthodologiques, trouvent leur principe dans des dispositions socialement constituées

dans lesquelles des propriétés banalement sociales, tristement impersonnelles s'expriment encore sous une forme plus ou moins transfigurée » [PO, p. 284].

Il y a eu, bien entendu, des philosophes éminents qui ne se sont nullement laissé impressionner par le sentiment que nous avons d'agir librement et qui ont soutenu que la liberté de choix que nous croyons pouvoir nous attribuer n'est rien d'autre que l'ignorance des causes qui nous font choisir. Mais le philosophe qui profère une affirmation de cette sorte n'est pas nécessairement disposé à admettre qu'elle pourrait bien s'appliquer aussi au choix philosophique qu'il est en train d'effectuer en disant ce qu'il dit. Bourdieu ne cherche pas, bien entendu, à le convaincre qu'il n'est pas libre, mais lui propose simplement une conception plus plausible et plus réaliste de ce que c'est qu'être libre, qui ne le prive de rien de ce à quoi il pouvait légitimement tenir, puisque ce qu'elle remplace ne pouvait être, en fait, qu'une illusion pure et simple.

CONNAISSANCE DE SOI & AUTODÉTERMINATION

« On est empiriste, formaliste, théoricien, ou rien de tout cela, a écrit Bourdieu, beaucoup moins par vocation que par destin, dans la mesure où le sens de sa propre pratique advient à chacun sous la forme du système de possibilités et d'impossibilités qui définissent les conditions sociales de sa pratique intellectuelle. On voit qu'il peut être utile de traiter, par décision de méthode, les professions de foi épistémologiques comme des idéologies professionnelles visant, en dernière analyse, à justifier moins la science que le chercheur, moins la pratique réelle que les limites imposées à la pratique par la position et le passé du chercheur. » [MS, p. 99] Bourdieu dit qu'il peut être utile de traiter de cette façon, par décision de méthode, les prises de

position épistémologiques, et non pas, comme on l'a trop souvent compris ou fait semblant de le comprendre, que la sociologie peut démontrer ou qu'elle oblige à supposer qu'elles ne *sont* véritablement rien de plus que cela. Ce qu'il nous demande est avant tout de consentir à regarder les choses d'un point de vue et d'une façon dont nous ne sommes pas habitués à les voir et qui peuvent se révéler éclairants et féconds.

Même si on le prend sous cette forme relativement prudente et modeste, ce qu'il affirme n'est sûrement pas facile à admettre. J'ai toujours eu moi-même et j'ai encore aujourd'hui des difficultés réelles à l'accepter sans réserve. Mais, quand je considère de façon rétrospective ma propre situation et mon propre parcours intellectuel, les choix que j'ai effectués et les orientations que j'ai adoptées en philosophie, cela me choque sûrement beaucoup moins et cela me semble même nettement plus plausible aujourd'hui que cela ne pouvait être le cas dans les années 1970. Les choix qui paraissaient les plus autonomes et les plus individuels qui soient, quand on a eu à les faire, ne font plus le même effet et, si on peut continuer à les percevoir comme libres, ne paraissent plus avoir été libres dans le même sens quand on les regarde d'une certaine distance et avec une certaine aptitude à la socio-analyse. Il n'est pas scandaleux de suggérer que le fait que l'on ait opté, par exemple, pour la logique et l'épistémologie, plutôt que pour la métaphysique et la morale, peut avoir un rapport avec une certaine origine sociale et également avec la position occupée, au moment considéré, dans un champ intellectuel qui, pour l'individu concerné, offrait certaines possibilités et en excluait plus ou moins certaines autres, rendait certaines options raisonnables, naturelles ou prometteuses et d'autres, au contraire, plus ou moins incongrues et même inconcevables, etc.

Bourdieu, qui cite sur ce point ce que Wittgenstein dit à propos de ses remarques philosophiques, n'a probablement pas tort de remarquer que les propriétés que l'ana-

lyse réflexive met au jour n'ont rien d'extraordinaire ni même de véritablement surprenant. Mais même chez ceux qui sont en principe les mieux préparés à accepter le résultat, il est à peu près impossible d'échapper à l'impression qu'une transgression plus ou moins sacrilège a été commise, « dans la mesure où elle met en question la représentation charismatique que les producteurs culturels se font d'eux-mêmes et leur propension à se percevoir comme affranchis de toutes les déterminations culturelles » [PO, p. 283]. Ce qui se passe la plupart du temps est que les connexions que révèle la sociologie, par exemple entre le milieu social et le choix d'une discipline, d'un sujet de recherche ou d'une théorie, sont facilement perçues comme triviales et à peu près dénuées d'intérêt tant qu'elles restent exprimées sous forme de corrélations et de généralités (statistiques), mais suscitent immédiatement une réaction de rejet chez les individus quand on les applique à leur cas ou leur suggère de le faire eux-mêmes, comme si la régularité que décrit le sociologue se trouvait tout à coup transformée en une nécessité étrangère qui interdit à l'agent de se considérer dorénavant comme l'auteur réel de son action.

Bourdieu insiste sur le fait que l'objectivation n'est pas complète « si elle n'inclut pas le point de vue de l'objectivant et les intérêts qu'il peut avoir à l'objectivation (spécialement quand il objective son propre univers), mais aussi l'inconscient historique qu'il engage inévitablement dans son propre travail » [PO, p. 284-285]. Par l'inconscient historique, et, de façon plus précise, l'inconscient ou, comme il l'appelle aussi, le « transcendantal » académique (une référence kantienne, qui figurait déjà explicitement chez Durkheim et Mauss), il entend un ensemble de structures cognitives qui sont le résultat d'expériences d'éducation semblables et qui sont par conséquent, dans une large mesure, communes à tous les produits d'un système d'éducation (national) donné ou, plus spécifiquement, à tous les praticiens d'une même discipline à un

moment donné. L'exploration de cet inconscient, ou de ce « transcendantal » académique, utilise certaines des découvertes théoriques et méthodologiques les plus remarquables de l'anthropologie, qu'elle applique à l'analyse réflexive des anthropologues eux-mêmes. C'est cette façon de procéder qui a donné lieu à la constitution de ce que Bourdieu appelle un programme d'*anthropologie cognitive réflexive*, qu'il a entrepris de réaliser.

De celui de ses livres qui a été le plus contesté et est apparu comme le plus « scandaleux », *Homo academicus*, il dit lui-même que son objet apparent n'était pas son objet réel : « J'ai à peine besoin de dire que l'Université française est, dans ce cas, seulement l'*objet apparent*, et que ce qui doit être réellement appréhendé ici est le sujet de l'objectivation (en l'occurrence, moi-même), sa position dans cet espace social relativement autonome qu'est le monde académique, pourvu de ses propres règles, irréductibles à celles du monde environnant, et son point de vue singulier. » [PO, p. 284] Mais un point de vue ne peut se révéler en tant que tel et révéler la vérité qu'il contient que « si l'on est capable, paradoxalement, de reconstruire l'espace, compris comme l'ensemble des points de vue coexistants (comme P. F. Strawson pourrait exprimer la chose) dans lequel il est inséré » [PO, p. 284]. Le sociologue est donc tenu d'effectuer le renversement qui consiste à acquérir un point de vue sur son propre point de vue et, du même coup, sur l'ensemble complet des points de vue par rapport auquel il se définit comme tel.

S'il est important pour l'anthropologue (en utilisant ici le mot dans un sens qui, conformément au souhait que formule Bourdieu à la fin de sa conférence, permettrait de regrouper sous la même désignation à la fois l'ethnologue et le sociologue) d'accéder à la connaissance de soi, au sens indiqué, il est, à bien des égards, encore plus important de se convaincre qu'elle ne produit pas simplement, sur les résultats auxquels il peut espérer aboutir dans la connaissance des choses, l'effet de limitation ou de relati-

visation auquel on songe habituellement, mais peut (et doit) aussi réellement être utilisée de façon positive dans son travail. « Rien n'est plus faux, explique Bourdieu, que la maxime à peu près universellement acceptée dans les sciences sociales selon laquelle le chercheur ne doit rien mettre de lui-même dans ses recherches. » [PO, p. 287] C'est la raison pour laquelle la critique de l'ethnocentrisme (dans le cas de l'anthropologue) et de l'anachronisme (dans le cas de l'historien), contrairement à ce que l'on croit souvent, ne peut pas constituer ici le dernier mot. Elle ne doit pas empêcher le sociologue ou l'historien « de faire un usage rationnel de son expérience indigène – mais préalablement objectivée – pour comprendre et analyser les expériences d'autres gens » [PO, p. 287]. Autrement dit, il ne faut pas que la mauvaise conscience et la peur de projeter abusivement son point de vue de sujet connaissant dans l'objet de la connaissance dissuadent le chercheur d'utiliser « cette ressource scientifique irremplaçable que constitue l'*expérience sociale préalablement soumise à la critique sociologique* » [PO, p. 288].

Bourdieu n'accepte donc pas une interprétation du principe wébérien de la *Wertfreiheit* ou, comme on dit, de la « neutralité axiologique », qui est pourtant considérée souvent comme constitutive de l'orthodoxie méthodologique. Indépendamment de la question de savoir si la dichotomie des jugements de valeur et des jugements de fait, qui a été critiquée de bien des façons par les philosophes et les épistémologues, peut réellement être maintenue (il est peu probable qu'elle puisse l'être, sous la forme à laquelle on songe habituellement, si l'énonciation de la vérité sur le monde social ne peut pas ne pas utiliser des concepts évaluatifs et constituer en même temps une dénonciation de ce qu'il comporte de plus intolérable en fait de domination, d'inégalité, d'injustice et de violence), il y a des raisons sérieuses de penser que le chercheur peut et doit mobiliser sa propre expérience, et donc son passé social (dûment analysé), avec le système de croyances, de

dispositions et de valeurs qu'il a engendré, dans tous ses actes de recherche. On ne peut réussir à rompre « le cercle relativiste ou sceptique qu'en mettant en œuvre, pour faire la science des sciences sociales et des savants qui les produisent, tous les instruments que fournissent ces sciences mêmes et produire ainsi des instruments permettant de maîtriser les déterminations sociales auxquelles elles sont exposées » [SSR, p. 169].

Mais il ne s'agit pas simplement d'accéder à une science, qui pourrait rester plus ou moins impersonnelle et abstraite, des sciences sociales et des savants. Il faut que le chercheur consente à effectuer un véritable travail sur soi-même, une socio-analyse réelle et concrète du rapport qu'il entretient avec son propre passé, à laquelle Bourdieu attribue une double fonction : celle de le réconcilier avec lui-même et avec ses propres propriétés sociales par ce qu'il appelle une « anamnèse libératrice » et celle de mettre à sa disposition un instrument précieux, dont il n'aurait pas pu user sans cela, pour la connaissance du monde social. Une expérience sociale, qui est nécessairement partielle, orientée et particulière, peut néanmoins du point de vue scientifique, à la condition d'être maîtrisée par l'analyse, « se convertir de handicap en capital » [SSR, p. 220].

Même si l'on peut dire que, pour des raisons intrinsèques, « quand ils prennent pour objet les structures de la société, les jugements scientifiques sont inséparablement des jugements de fait et des jugements de valeur [2] », Bourdieu n'a jamais pensé que l'on pourrait tirer argument de cela pour rejeter purement et simplement le principe de neutralité axiologique et soutenir qu'il y a autant de sciences et même de façons de faire de la science qu'il y a de systèmes de valeurs susceptibles d'être impliqués dans la recherche. Comme le fait remarquer Alain Accardo, « bien qu'il se soit senti solidaire de l'univers des "stigmatisés sociaux", en quelque sorte ontologiquement et déontologiquement, Bourdieu n'en concluait pas que la logique de la lutte autorisait le chercheur à manquer

délibérément au "principe de neutralité axiologique" accepté dans la communauté scientifique et qu'il a lui-même plus d'une fois réaffirmé [3]». Effectivement, peu de gens se sont exprimés aussi durement qu'il a été capable de le faire sur des notions comme celle de la « lutte de classe dans la théorie » ou celle d'une science « bourgeoise » et d'une science « prolétarienne ». Une de ses convictions les plus fondamentales a toujours été qu'une connaissance objective du monde social est possible et que, dans ce domaine-là comme dans n'importe quel autre, pour avoir une chance de parvenir à la connaissance objective, le chercheur doit respecter des règles et des principes qui sont les mêmes pour tout le monde. C'est parce qu'elle est vraie (objectivement) qu'une meilleure connaissance du monde social peut être utile à la cause des plus défavorisés. Ce n'est pas parce qu'un discours sur le monde social peut donner, au moins momentanément, l'impression d'être utile à la cause que l'on défend, fût-elle la meilleure, qu'il devient vrai. Bourdieu n'a jamais cru que la pratique puisse être autorisée à dicter ses lois et ses exigences à la théorie et à la science, et il a même toujours combattu cette idée avec la plus grande vigueur.

Au fil des années, l'importance que Bourdieu accordait à la socio-analyse semble être devenue de plus en plus grande. Dans son dernier cours au Collège de France, il va jusqu'à suggérer que « c'est toute la recherche en sciences sociales qui, lorsqu'on sait l'utiliser à cette fin, est une forme de socio-analyse ; et c'est tout particulièrement vrai, évidemment, de l'histoire et de la sociologie de l'éducation et des intellectuels » [SSR, p. 186]. Aussi le sociologue, parvenu à la fin de son parcours, peut-il répondre à ceux qui lui adressent le reproche classique de soumettre les autres à un point de vue qui se prétend sans point de vue et à une analyse qu'il applique à tout le monde sauf à lui que c'est en un sens exactement le contraire qui est vrai, puisque son travail de sociologue peut très bien être

perçu, en réalité, comme n'ayant été depuis le début qu'une longue et difficile entreprise de socio-analyse.

Ce que dit Bourdieu sur les avantages épistémologiques que le sociologue et l'anthropologue peuvent tirer de l'effort de connaissance qu'ils ont consenti à entreprendre sur eux-mêmes n'a rien de théorique. On peut donner à cela un sens très concret, par exemple en réfléchissant, comme l'a fait Wittgenstein dans les « Remarques sur *Le Rameau d'Or* de Frazer », à la façon dont l'ignorance sur soi-même peut créer, chez l'ethnologue, le sentiment d'une distance infranchissable entre lui et les « primitifs » qu'il étudie. Selon Wittgenstein, Frazer est plus sauvage que la plupart de ses sauvages parce qu'il ne comprend rien à ce qu'il pourrait très bien comprendre (les expériences spirituelles des primitifs qu'il observe) s'il consentait simplement à regarder en lui-même, au lieu de considérer qu'il s'agit pour lui avant tout d'*expliquer* quelque chose d'étrange. Comme le souligne Bourdieu, ce genre d'invitation à regarder en soi-même, et à regarder en particulier la partie primitive ou, pour parler comme Lévy-Bruhl, « pré-logique » de soi-même, n'a rien à voir avec « les confessions narcissiques des apôtres de la réflexivité postmoderne » [PO, p. 287]. Et il n'a, bien entendu, rien à voir non plus avec le relativisme, auquel le point de vue sociologique est censé généralement condamner ceux qui l'adoptent, puisque c'est plutôt ici de la possibilité de maintenir, à un certain niveau, une forme d'universalisme qu'il est question. Comme Wittgenstein, Bourdieu pense qu'il peut être assurément beaucoup plus difficile, mais aussi, heureusement, beaucoup plus facile, pour les êtres humains de se comprendre les uns les autres qu'on ne le croit la plupart du temps.

Ce n'est pas une simple constatation abstraite. Bourdieu montre avec précision de quelle façon le dispositif réflexif qu'il décrit est entré en jeu dans la recherche ethnographique qu'il a entreprise à peu près au même moment en Kabylie et dans son Béarn natal, autrement dit dans une

société éloignée et dans l'environnement qui avait été pour lui initialement le plus proche. Parlant du travail qu'il a dû effectuer plusieurs fois sur le problème du célibat masculin dans le milieu rural dont il est originaire, il observe que ses nombreux retours sur le terrain béarnais « ont été nécessaires à la fois pour des raisons techniques et des raisons théoriques, mais également parce que le travail d'analyse a été accompagné à chaque fois par un lent et difficile travail d'auto-analyse » [PO, p. 292].

LES CONDITIONS DE L'OBJECTIVITÉ

Peut-on imaginer, dans le cas d'une discipline comme la sociologie, une sorte de champ scientifique idéalement constitué qui « libérerait chacun des participants des "biais" liés à sa position et à ses dispositions » [SSR, p. 220] ? Bourdieu ne le pense pas, car le sociologue reste nécessairement pris et compris dans le monde qu'il prend pour objet et il continue nécessairement, même dans sa recherche, à être un acteur, et non pas seulement un théoricien, du monde social. « La vérité, dit-il, c'est la relativité généralisée des points de vue, mis à part celui qui les constitue comme tels en constituant l'espace des points de vue » [SSR, p. 221-222]. Cela évoque le « géométral de toutes les perspectives », dont parle Leibniz, mais celui-ci n'est autre que le champ dans lequel « les points de vue antagonistes s'affrontent selon des procédures réglées et s'intègrent progressivement par la vertu de la confrontation rationnelle » [SSR, p. 222]. L'idéal reste par conséquent la construction du point de vue sans point de vue qu'est le point de vue de la science. Mais, en tant qu'agent social, le scientifique a un point de vue qui ne coïncide pas avec celui des autres et pas non plus avec ce que Bourdieu appelle « le point de vue en survol et en surplomb du

spectateur quasi divin qu'il peut atteindre s'il accomplit les exigences du champ » [SSR, p. 222].

Cela soulève naturellement une question délicate. La position de ce spectateur quasi divin est-elle celle à laquelle cherche et réussit, au moins dans une certaine mesure, à accéder la science elle-même, en combinant et en intégrant les contributions de chercheurs divers, que la position déterminée qu'ils occupent dans le champ condamne à être nécessairement partielles ? Et est-elle réservée à la science elle-même, les contributions des différents chercheurs restant jusqu'au bout dépendantes de l'adoption d'un certain point de vue et peut-être liées entre elles par une sorte de principe de complémentarité ? Ou bien est-elle accessible également au chercheur individuel, une fois qu'il a effectué le travail d'auto-analyse que recommande Bourdieu, dans la mesure où, une fois reconnu pour ce qu'il est, le « point de vue qui s'ignore comme tel et s'éprouve dans l'illusion de l'absolu » [SSR, p. 223] cesse d'en être un ? La réponse de Bourdieu a toujours été probablement la deuxième, plutôt que la première. Mais les derniers textes qu'il a écrits ne laissent subsister aucun doute sur le fait que la pratique, qu'il décrit comme étant par essence toujours inachevée, du « Connais-toi toi-même » sociologique l'a empêchée depuis le début de prendre la forme arrogante et dogmatique que des gens à qui l'idée de faire un effort de connaissance de leur propre situation comparable au sien ne viendrait généralement même pas à l'esprit ont tellement reprochée à Bourdieu.

Ce dont on se prend à rêver est justement un état dans lequel tous les chercheurs en philosophie et en sociologie consentiraient à se poser le même type de question que lui sur la façon dont ce qu'ils sont peut influencer et même parfois déterminer ce qu'ils disent. Pour ce qui concerne les philosophes, Pierre Encrevé a raison de citer ce que disait Jean-Jacques Rousseau : « Où est le philosophe qui, pour sa gloire, ne tromperait pas volontiers le genre humain ? Pourvu qu'il s'élève au-dessus du vulgaire,

pourvu qu'il efface l'éclat de ses concurrents, que demande-t-il de plus ? [4]» Bourdieu, qui était au départ philosophe, demandait justement beaucoup plus. Et il voulait comprendre pourquoi, même dans un type de recherche qui passe pour le plus pur et le plus désintéressé qui soit, le mensonge que l'on trouve soi-même compte, comme le dit Rousseau, généralement beaucoup plus que la vérité découverte par d'autres. Ce qui constitue une menace pour la vérité n'est pas le fait de penser et de rappeler sans cesse, comme l'a fait Bourdieu, que personne ne préfère naturellement et constamment la recherche de la vérité à celle de son intérêt, c'est l'ignorance de ce fait et des raisons qui l'expliquent.

Notes

Préface. Ce que j'ai appris de Bourdieu

1. Noam Chomsky, *De la propagande. Entretiens avec David Barsamian*, traduit de l'anglais par G. Villeneuve, Fayard, 2002, p. 219.

2. *Ibid.*, p. 47.

3. Jacques Julliard, *Le Nouvel Observateur*, 31 janvier-6 février 2002.

4. Karl Kraus, *Die Fackel*, n° 69, 1901, p. 13.

5. Michel Onfray, *Célébration du génie colérique. Tombeau de Pierre Bourdieu*, Galilée, 2002, p. 18-19.

6. Noam Chomsky, *De la propagande*, *op. cit.*, p. 314.

7. Jean-Claude Passeron, « Le sociologue en politique et vice versa : les enquêtes sociologiques et la réforme pédagogique dans les années 1960 », communication au colloque du Collège de France sur Pierre Bourdieu (juin 2003), à paraître aux éditions Odile Jacob, 2004.

8. Karl Kraus, *Die Fackel*, n° 56, 1900, p. 11.

9. Michel Onfray, *Célébration du génie colérique…*, *op. cit.*, p. 87

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. Pour un exemple assez typique de cette sorte, voir Emmanuel Lemieux, *Pouvoir intellectuel. Nouveaux réseaux*, Denoël, 2003.

13. Pierre Bourdieu, *Ein soziologischer Selbstversuch*, Aus dem französichen von Stephan Egger, mit einem Nachwort von Franz Schultheis, Suhrkamp Verlag, Fankfurt, 2002, p. 134.

14. Michel Onfray, *Célébration du génie colérique…*, *op. cit.*, p. 100.

15. Julien Benda, *La France byzantine ou le Triomphe de la littérature pure*, Gallimard, 8e édition, 1945, p. 138-139.

16. Michel Onfray, *Célébration du génie colérique*, *op. cit.*, p. 98

17. *Ibid.*

–II– À Pierre Bourdieu, la philosophie reconnaissante

1. Karl Kraus, « Prozess Friedjung », *Die Fackel*, n° 293, 1909, p. 20.

2. Blaise Pascal, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, avant-propos et notes de Louis Lafuma, Delmas, 1952, 2e édition, p. 404.

3. *Ibid.*, p. 136.

4. *Ibid.*, p. 325.

–III– Conformismes & résistance

1. Pierre Bourdieu, « La lecture de Marx ou quelques remarques critiques sur "Quelques remarques critiques" à propos de *Lire* Le Capital », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 5-6, novembre 1976, p. 65-79 ; repris sous le titre « Le discours d'importance », *in* Pierre Bourdieu, *Langage & pouvoir symbolique*, Seuil, 2001, p. 379-396.

2. Jacques Bouveresse a fait depuis paraître un petit livre dans lequel il revient sur certaines « douleurs » produites par l'inventeur de la « médiologie » : *Prodiges & vertiges de l'analogie. De l'abus des belles lettres dans la pensée*, Raisons d'agir, 1999. [nde]

–IV– Les médias, les intellectuels & le sociologue

1. Karl Kraus, « Prozess Friedjung », *Die Fackel*, n° 293, 1909, p. 2.

2. Bernard Poulet, *Le Pouvoir du* Monde. *Quand un journal veut changer la France*, La Découverte, 2003, p. 254.

3. Christopher Lasch, *Culture de masse ou culture populaire ?*, traduit de l'anglais par Frédéric Joly, Climats, 2001, p. 32.

4. Jean-Claude Milner, *Existe-t-il une vie intellectuelle en France ?*, Verdier, 2002, p. 24.

5. Philippe Sollers, « Pour le pluralisme médiatique », *Le Monde*, 18 septembre 1998.

6. Alain Finkielkraut, « Sauver l'innocence et le secret », *Le Monde*, *ibid.*, p. 15.

7. Lire notamment Pierre Bourdieu, *Interventions, 1961-2001. Science sociale & action politique*, Agone, 2002.

8. Thomas Ferenczi, « Les intellectuels dans la bataille », *Le Monde*, 19 janvier 2001.

9. Alain Accardo, « Un savant engagé », *Awal. Cahiers d'études berbères*, n° 27-28, 2003, p. 18.

10. Gérard Noiriel, *Penser avec, penser contre. Itinéraire d'un historien*, Belin, 2003, p. 156.

11. Alain Accardo, « Un savant engagé », *op. cit.*, p. 18.

12. Michel Onfray, *Célébration du génie colérique*, *op. cit.*, p. 12-13.

13. *Ibid.*, p. 64.

14. *Ibid.*, p. 64-65.

15. *Ibid.*, p. 64

16. *Ibid.*, p. 66.

17. *Ibid.*

18. Christopher Lasch, *Culture de masse ou culture populaire ?*, *op. cit.*, p. 56.

19. Michel Onfray, *Célébration du génie colérique*, *op. cit.*, p. 79.

20. Gérard Noiriel, *Penser avec, penser contre*, *op. cit.*, p. 156.

21. Serge Halimi, *Les Nouveaux Chiens de garde*, Raisons d'agir, 1997.

22. Daniel Carton, *« Bien entendu... c'est off. » Ce que les journalistes politiques ne racontent jamais*, Albin Michel, 2003, p. 145.

23. Régis Debray, *Le Pouvoir intellectuel en France*, Ramsay, 1979, p. 175-176.

24. Christopher Lasch, *Culture de masse ou culture populaire ?*, *op. cit.*, p. 59-60.

25. Cité *in* Serge Halimi, *Les Nouveaux Chiens de garde*, *op. cit.*, p. 84.

26. *Ibid.*, p. 89.

27. Roger-Pol Droit, entretien avec Michel Onfray, *Le Nouvel Observateur*, 12-18 juillet 2001, p. 78.

28. Daniel Schneidermann, *Du journalisme après Bourdieu*, Librairie Arthème Fayard, 1999, p. 40-41.

29. Lire sur ce point Serge Halimi, « Cela dure depuis vingt-cinq ans », *Le Monde diplomatique*, décembre 2003, p. 30-31.

30. Daniel Schneidermann, *Du journalisme après Bourdieu*, *op. cit.*, p. 104.

31. *Ibid.*

32. Bernard Poulet, *Le Pouvoir du* Monde, *op. cit.*, p. 254.

33. *Ibid.*, p. 224.

–V– Le savant & le politique

1. Émile Durkheim, « L'élite intellectuelle et la démocratie », *in L'Individualisme & les intellectuels*, Mille et une nuits, 2002, p. 41.

2. *Ibid.*, p. 42.

3. Max Weber, *Le Savant & le politique*, introduction de Raymond Aron, traduit de l'allemand par Julien Freund, UGE, 1963, p. 79.

4. *Ibid.*, p. 82.

5. *Ibid.*, p. 14.

6. Max Weber, « Remarque préliminaire », *in L'Éthique protestante & l'esprit du capitalisme*, traduit de l'allemand par Isabelle Kalinowski, Champs-Flammarion, 2000, p. 49.

7. Isabelle Kalinowski et Roland Lardinois, introduction à Max Weber, *Hindouisme & bouddhisme*, Champs-Flammarion, 2003, p. 67-68.

9. Michel Onfray, *Célébration du génie colérique*, *op. cit.*

9. Yvette Delsaut et Marie-Christine Rivière, *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu*, suivi d'un entretien avec Pierre Bourdieu, Le Temps des Cerises, Pantin, 2002, p. 238.

10. Jean Daniel, *Le Nouvel Observateur*, 31 janvier-6 février 2002.

11. « Wer das Recht auf seiner Seite fühlt, muss derb auftreten : ein höfliches Recht will gar nicht heissen », Goethe, *Anschauendes Denken*, Goethes Schriften zur Naturwissenschaft in einer Auswahl herausgegeben von Horst Günther, Insel Verlag, Frankfurt, 1981, p. 299.

12. Michel Onfray, *Célébration du génie colérique*, *op. cit.*, p. 22.

13. Erich Voegelin, *Hitler & les Allemands*, traduit de l'allemand par Mira Köller et Dominique Séglard, avant-propos de Tilo Schabert, Seuil, 2003.

14. Heimito von Doderer, *Les Démons* (3 vol.), Gallimard, 1992 ; Thomas Mann, *Docteur Faustus*, Albin Michel, 2000 ; Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, (2 vol.), Seuil, 1995 ; Hermann Broch, *Les Somnambules*, Gallimard, 1990 ; Max Frisch, *Monsieur Bonhomme & les incendiaires*, Gallimard, 1961 ; Karl Kraus, *La Troisième Nuit de Walpurgis*, traduit de l'allemand par Pierre Deshusses, préface de Jacques Bouveresse, à paraître en 2004 aux éditions Agone.

15. Victor Farias, *Heidegger & le nazisme*, Verdier, 1987.

16. Jacques Bouveresse, *La Voix de l'âme & les chemins de l'esprit. Dix études sur Robert Musil*, Seuil, 2001.

–VI– Règles, dispositions & habitus

1. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Opuscules & fragments inédits*, publiés par Louis Couturat, Georg Olms, Hildesheim, 1966, p. 474.

2. Daniel C. Dennett, *Elbow Room : The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Clarendon Press, Oxford, 1984, p. 5.

3. *Ibid.*, p. 8.

4. *Ibid.*, p. 7.

5. Jerrold J. Katz et Jerry A. Fodor, « The Structure of a Semantic Theory », *in The Structure of Language. Readings in the Philosophy of Language*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs (NJ), 1964, p. 501.

6. G. P. Baker et P. M. S. Hacker, *Language, Sense and Nonsense. A Critical Investigation into Modern Theories of Language*, B. Blackwell, Oxford, 1984, p. 313.

7. John McDowell, *Mind & World*, Harvard UP, Cambridge (Mass.), 1994, p. 176-177.

–VII– La connaissance de soi & la science

1. J. Clifford et G. Marcus (dir.), *Writing Culture : the Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1986.

2. Alain Accardo, « Un savant engagé », *op. cit.*, p. 18.

3. *Ibid.*, p. 16-17.

4. Jean-Jacques Rousseau, cité par Pierre Encrevé, « Une philosophie réaliste de la liberté », *Awal*, n° 27-28, 2003, p. 26.

Liste des abréviations

CC Ludwig Wittgenstein, *Les Cours de Cambridge 1932-1935*, texte anglais et traduction d'Élisabeth Rigal, TER, 1992.

CD Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Minuit, 1987.

CFM Ludwig Wittgenstein, *Cours sur les fondements de mathématiques. Cambridge 1939*, texte anglais et traduction d'Élisabeth Rigal, TER, 1995.

CW Oets Kolk Bouwsma, *Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)*, traduit de l'anglais par Layla Raïd, Agone, 2001.

ESS Pierre Bourdieu, *Ein soziologischer Selbstversuch,* Aus dem Französichen von Stephan Egger, mit einem Nachwort von Franz Schultheis, Suhrkamp Verlag, Fankfurt, 2002. (Texte français : *Esquisse pour une auto-analyse*, Raisons d'agir, 2004.)

GP Ludwig Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, traduction de Marie-Anne Lescourret, Gallimard, 1969.

HA Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Minuit, 1984.

LL Pierre Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, Minuit, 1982.

LV Ludwig Wittgenstein, « Cours sur la liberté de la volonté », *in Philosophica III*, textes traduits par Jean-Pierre Cometti, Gérard Granel et Élisabeth Rigal, TER, 2001.

MP Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, 1997.

MS Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron, *Le Métier de sociologue*, Mouton, 1973.

OP Pierre Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Minuit, 1988.

PO Pierre Bourdieu, « Participant Objectivation », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 9, n° 2, juin 2003. (À paraître dans *Actes de la Recherche en sciences sociales*, n° 150, « Pierre Bourdieu & l'anthropologie », 2004.)

PU Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, texte allemand et traduction anglaise de G. E. M. Anscombe, Blackwell, 1953 / 1998.

R Pierre Bourdieu, *Réponses*, avec Loïc Wacquant, Seuil, Paris, 1992.

SSR Pierre Bourdieu, *Science de la science et réflexivité,* cours du Collège de France 2000-2001, Raisons d'agir, 2001.

ST Pierre Bourdieu, *Sur la télévision*, suivi de *L'Emprise du journalisme*, Raisons d'agir, 1996.

Index des noms propres

Table des matières